

LA RÉCEPTION PRAGMATIQUE DE GILLES DELEUZE
DANS LA THEORIE LITTÉRAIRE AMÉRICAINE
Croire et agir en ce monde-ci

par

Sylvano Santini

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle
au

Département d'études françaises
Faculté des arts et des sciences
Université de Montréal

et à l'

École doctorale. Littératures française, francophones et comparée
Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal
en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
Doctorat d'Études françaises

et à l'

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3
En vue de l'obtention du grade de Docteur
Doctorat en littérature française

Mai 2005

© Sylvano Santini



PQ

35

U54

2005

V.019

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

et

École doctorale. Littératures française, francophones et comparée
Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3

Cette thèse intitulée

LA RÉCEPTION PRAGMATIQUE DE GILLES DELEUZE
DANS LA THÉORIE LITTÉRAIRE AMÉRICAINE
Croire et agir en ce monde-ci

Présentée et soutenue à l'Université de Montréal par :

Sylvano SANTINI

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur et membre du jury	Catherine Mavrikakis, Université de Montréal
Directeur de recherche	Éric Méchoulan, Université de Montréal
Directeur de recherche	Éric Benoit, Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3
Membre du jury	Dominique Rabaté, Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3
Examineur externe	Walter Moser, Université d'Ottawa
Représentant du doyen	Terry Cochran, Université de Montréal

Sommaire

L'importante réception de l'œuvre de Gilles Deleuze qui traverse à peu près tous les domaines des humanités aux États-Unis constitue en soi un phénomène depuis les années 1990. Notre thèse s'y intéressera, mais en partie seulement puisque nous situerons la réception de Deleuze à la jonction de deux autres phénomènes d'appropriation qui influencent la pensée américaine depuis le tournant des années 1980 : la *French theory* et le retour au pragmatisme. Les récupérations de la théorie française contemporaine et des thèses des premiers pragmatistes américains poursuivent virtuellement un point commun : mettre en place les conditions de possibilité de l'action dans un monde sans fondement ni essence. La réception de Deleuze actualise cette convergence en repérant, chez lui, des modalités de l'action qui orientent la pensée pragmatique depuis ses débuts. Notre thèse tentera de le démontrer dans l'une des disciplines les plus influentes des humanités américaines : la théorie littéraire.

Pour établir la réception pragmatique de Deleuze, nous devons faire notre propre retour aux premiers pragmatistes qui ont mis en place une pensée de l'action qui repose sur trois modalités de la croyance : l'indétermination, l'immédiateté et l'individualité. Cette première partie, historique, sera exclusivement consacrée à deux penseurs qui ont jeté les bases du pragmatisme sur les plans scientifique et moral : Charles Sanders Peirce et William James.

Dans la deuxième partie de notre thèse, nous distinguerons la persistance de ces modalités dans des pratiques qui structurent la pensée théorique américaine des années 1980 et 1990. Comme il s'agira de repérer les conditions d'un ensemble de pratiques, la démarche qui orientera cette partie s'assimile à l'approche « généalogique » de Michel Foucault. Nos objets d'analyse correspondront ici aux phénomènes de la *French theory* et du néo-pragmatisme dans la théorie littéraire américaine.

Notre troisième partie portera uniquement sur la réception de l'œuvre de Gilles Deleuze dans la théorie littéraire américaine. Nous démontrerons que les commentateurs américains de Deleuze se sont servis des modalités de l'action pragmatique qu'ils reconnaissent dans son œuvre afin de redéfinir les représentations littéraires.

Mots-clés : Gilles Deleuze ; théorie littéraire américaine ; réception ; pragmatisme ; néo-pragmatisme ; French theory.

Abstract

The important reception of Gilles Deleuze's work which crosses almost all the American humanity fields in the United States forms a distinctive phenomenon since the 1990's. This thesis tries to situate deleuzian reception at the meeting point of two other adaptation phenomena that lead the American thought for two decades : the French theory and the pragmatic turn. The recuperation of the French contemporary theory and the early American pragmatic thesis follow a common point : to establish the conditions of possibility of action in a world without foundation or essence. The deleuzian reception actualizes this convergence by locating action modalities which direct pragmatist thought since its beginning. This thesis will tempt to prove it in one of the most influential domain of the humanities : the literary theory.

In order to establish the pragmatic reception of Deleuze, we will go back to the first pragmatist who set up an action thinking based on three modalities of belief : indetermination, immediacy and individuality. The first part will be exclusively focused on two philosophers who shed the basis of the pragmatism according to scientific and moral plans : Charles Sanders Peirce and William James.

The second part distinguishes the persistence of the modalities in practices which shapes the American theoritical thinking in the 1980's and the 1990's. Since our goal is to define the conditions within a set of practices, we will concentrate our reasoning on Michel Foucault's « genealogical » approach. The objects of our analysis will pertain to French theory and neo-pragmatism in American literary theory.

We will show, in the third part, that Deleuze's American commentators used the modalities of pragmatic action they see in his works so as to redefine representations in literature and its components.

Key words : Gilles Deleuze ; american literary theory ; reception ; pragmatism ; neo-pragmatism ; French theory

Table des matières

Introduction

p. 1

I^{ère} partie Entre croyance et foi : la conception pragmatique de l'action

Chapitre 1. La croyance comme anticipation du réel : le pragmatisme de Charles Sanders Peirce

<i>La vie dans son évolution : la fiction pragmatique de l'action</i>	p. 23
<i>Éclaircir le doute comme but de l'activité mentale : l'énoncé de la méthode</i>	p. 26
<i>Fixer la croyance comme théorie de la vérité</i>	p. 32
<i>Effets sensibles et jugements perceptuels</i>	p. 37
<i>Le pragmatisme comme logique de l'abduction : la croyance anticipe le réel</i>	p. 39
<i>Les conséquences de la fiction pragmatique de Peirce</i>	p. 44

Chapitre 2. Les modalités de la croyance pragmatique chez William James

<i>L'avenir incertain : l'action comme problème du pragmatisme</i>	p. 54
<i>La différence théorique entre Peirce et James</i>	p. 57
<i>Déraider la vérité</i>	p. 60
<i>L'expérience pure et son horizon temporel</i>	p. 67
<i>Les modalités de la croyance</i>	p. 74
<i>Indétermination</i>	p. 77
<i>Individualité</i>	p. 83
<i>Immédiateté</i>	p. 90

<i>Conclusion. Les modalités non scientifiques de la croyance</i>	p. 107
---	--------

II^e partie Les humanités américaines au tournant des années quatre-vingt : mise en place des modalités de la croyance pragmatique comme pratiques de la théorie littéraire

<i>Introduction. Le retour au pragmatisme</i>	p. 112
---	--------

Chapitre 1. Théorie et politique du tournant narratif : la mise en place de l'indétermination

<i>Innovation théorique et transformation sociale</i>	p. 118
<i>L'invention de la French Theory et l'imposition du modèle narratif</i>	p. 123
<i>Déclinaisons de la pratique de l'indétermination</i>	p. 134

Chapitre 2. Le « postmodernisme critique » : la politisation de la différence comme justification de la pratique individuelle

<i>La rencontre américaine de la French theory et de la « Théorie critique »</i>	p. 150
--	--------

<i>Situation agonique entre pouvoir et liberté : Foucault et Habermas</i>	p. 157
<i>Le « postmodernisme critique » comme pédagogie de la différence</i>	p. 164
<i>La démocratisation de la différence pour une pratique individuelle</i>	p. 170

Chapitre 3. La mesure démocratique des relations : pratique de l'immédiateté dans un monde indéterminé et individuel	p. 181
<i>Esthétique et éthique de soi : un moi unifié sans essence</i>	p. 183
<i>L'extension sociale de l'éthique de soi comme modèle d'immédiateté</i>	p. 189
<i>La limite de l'arbitraire : la pratique de la solidarité comme moment éthique de l'action dans le néo-pragmatisme de Richard Rorty</i>	p. 194
<i>Le perfectionnisme émersonien de Stanley Cavell comme dimension transcendante de la démocratie</i>	p. 215
Conclusion. La morale démocratique des relations	p. 235

III^e partie La réception pragmatique de Gilles Deleuze dans la théorie littéraire américaine : redéfinition des croyances littéraires

Introduction. L'acte de création selon Deleuze	p. 239
---	--------

Chapitre 1. La surface indéterminée de composition : l'horizon pragmatique de la réception de Deleuze	
<i>Création et « connexions »</i>	p. 245
<i>Les relations sont extérieures à leurs termes : principe de l'empirisme transcendantal</i>	p. 251
<i>Extension de l'empirisme transcendantal : les « notions communes »</i>	p. 258
<i>L'effet-Deleuze : le plan de consistance</i>	p. 267
<i>Théorie littéraire et sens commun</i>	p. 275

Chapitre 2. Le Livre deleuzien : mise en place de deux modalités de l'action pragmatique	
<i>La dimension invisible</i>	p. 280
<i>Qu'est-ce que la littérature ?</i>	p. 286
<i>Première modalité du Livre deleuzien : l'indétermination</i>	p. 293
<i>Seconde modalité du Livre deleuzien : l'immédiateté</i>	p. 302

Chapitre 3. « Fiction commune » : la morale pragmatique de l'expression chez Deleuze	
<i>« L'ironie supérieure » : désubjectivation et devenir</i>	p. 311
<i>Premier rapport entre l'auteur et le monde : le pouvoir d'être affecté</i>	p. 315
<i>Second rapport entre l'auteur et le monde : le pouvoir d'affecter</i>	p. 324
<i>Extension du donné : la fiction comme expression morale de la vie</i>	p. 334

Conclusion. Retour au sens commun	p. 344
--	--------

Conclusion	p. 352
-------------------	--------

Bibliographie	p. 364
----------------------	--------

à Éva, Anna et Sam

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier mes directeurs de thèse, Monsieur Éric Benoit et Monsieur Éric Méchoulan pour leur patience dans mes longs moments de silence et pour leurs commentaires, suggestions et corrections toujours justes et pertinents. Je remercie tout spécialement M. Benoit de m'avoir accueilli à l'Université Bordeaux 3 et M. Méchoulan d'avoir accepté la direction de cette thèse en cours de route. J'aimerais ajouter que ce dernier a été, depuis le début de mes études universitaires, une grande source d'inspiration. Je ne remercierai jamais assez Éva pour son support, sa générosité et son énorme patience : sans elle ce travail n'aurait jamais pu être terminé. Je remercie Samuel pour sa gentillesse et sa curiosité, Anna pour *être* tout simplement et mes parents pour leurs encouragements. Enfin, j'ai une pensée particulière pour feu Don Manuel qui m'a donné le goût d'en savoir toujours un peu plus.

Sans les organismes subventionnaires, je n'aurais probablement pas survécu économiquement à ce travail. Je remercie donc le Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche (Fonds FCAR), Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal pour leur soutien.

Introduction

*

De la French theory au pragmatisme

L'ampleur de la réception de l'œuvre de Gilles Deleuze aux États-Unis constitue un phénomène en soi. Traversant la plupart des disciplines des humanités, elle alimente les intellectuels américains de principes, de concepts et de figures qui renouvellent, semble-t-il, les outils théoriques pour appréhender les représentations de plus en plus complexes des activités humaines après la fin des grands récits collectifs. La pensée deleuzienne se présente ainsi comme une source d'inspiration autant pour revisiter de vieilles questions que pour élaborer de nouveaux problèmes et ce, dans des domaines aussi variés que la philosophie, la politique, l'architecture, le cinéma, la littérature, etc. À première vue, ce large éventail de possibilités est attribuable à la rencontre entre le parcours éclectique du philosophe et le champ intellectuel américain dont les frontières entre les disciplines sont devenues de plus en plus poreuses au cours des dernières décennies et dont les objets d'analyse se sont multipliés au rythme de l'évolution des *Cultural studies*. La plupart des intellectuels américains qui assument le mode d'être contemporain de la postmodernité ne supportent plus le cloisonnement des savoirs pour la simple raison que l'une des conséquences de la fragmentation de la réalité découlant de l'abandon de la pensée essentialiste de la métaphysique se précise dans le sentiment qu'une activité humaine est une pratique qui ne doit plus être considérée dans son autonomie, mais dans sa relation avec les autres pratiques de l'homme. L'œuvre de Deleuze s'accorde assez bien avec cette prémisse qui oriente une partie de la recherche universitaire américaine, ce qui explique l'attention favorable dont elle fait l'objet.

Occupant un rôle-phare dans les humanités depuis le début des années quatre-vingt, la théorie littéraire américaine n'a pas résisté à l'attrait de son œuvre. Sans doute que la place qu'occupe la littérature dans le travail même du philosophe y est pour quelque chose. Ses ouvrages sur des écrivains, ses nombreuses références littéraires et son enthousiasme pour la littérature anglo-américaine sont des éléments suffisants pour susciter la curiosité. L'essentiel de sa réception littéraire semble toutefois se concentrer dans l'impression que la pensée de Deleuze propose une perspective originale sur la littérature qui réamorce l'impulsion théorique en offrant des voies encourageantes à la recherche. Nous pourrions peut-être, dans un travail de réception, nous limiter à repérer les concepts et les idées sur la littérature que les théoriciens américains extraient de son œuvre et reconfigurent dans un ensemble théorique prêt à être appliqué. Malgré la pertinence d'un tel travail, il raterait tout de même l'essentiel, à notre avis. En effet, pour saisir la réception littéraire de Deleuze, il faut la considérer dans un contexte plus large qui oriente la théorie indépendamment de son œuvre. Depuis au moins l'idée d'« écart esthétique » de Hans Robert Jauss, nous discernons mieux le rôle du contexte de réception et nous acceptons l'idée qu'une œuvre n'ait pas le même sens selon les époques et les contextes de lecture¹. La conscience réceptrice des théoriciens dans les humanités américaines est travaillée en ce sens par plusieurs dispositions qui forment un « horizon d'attente ». C'est lui qui nous intéressera pour saisir ce qui semble vouloir se dire de nouveau sur la littérature avec la pensée de Deleuze. Deux phénomènes composent principalement l'horizon d'attente de la théorie littéraire américaine qui s'approprie l'œuvre du philosophe français : la *French theory* et le *retour au pragmatisme*.

La réception américaine de Deleuze n'est pas un événement spontané ou isolé. Elle fait partie du phénomène plus large de l'adaptation de la pensée française outre-Atlantique. Depuis les années soixante-dix, les œuvres de certains intellectuels français sont largement traduites, diffusées et commentées dans les milieux intellectuels américains. Ce phénomène a été nommé « *French theory* » par les

¹ Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 58-59.

Américains eux-mêmes². Ce qui caractérise cette réception de la pensée française se résume en un certain nombre de thèses qui, quoiqu'elles viennent de penseurs et d'horizons différents et proposent des concepts et des idées parfois éloignés, témoignent d'une sensibilité commune contre toutes les formes de fondement permanent, nécessaire et universel de la pensée, des corps et des activités humaines. De Derrida à Baudrillard en passant par Lyotard et Foucault, la pensée française devient la *French theory* lorsqu'elle sert à ruiner les catégories de la raison et les discours de vérité pour redonner une souplesse à la réflexion et un certain sens à l'action. Dans les humanités américaines, cette sensibilité commune est aussi connue sous le nom de « postmodernité », lequel indique, dans le sillage laissé, entre autres, par la « condition postmoderne » de Lyotard, une réaction contre les théories d'une raison globale et émancipatrice de la modernité. Deleuze fait partie de cette série d'intellectuels français qui restituent au monde et à l'esprit leur mouvement.

Contrairement aux œuvres de Derrida et de Foucault qui étaient traduites, lues et commentées largement dès les années soixante-dix aux États-Unis, l'importance de la réception de Deleuze se manifeste seulement à partir des années quatre-vingt-dix³. Cette réception tardive s'explique peut-être par le fait que la plupart de ses ouvrages n'ont été traduits que dans ces années. Cet argument signalerait dès lors un certain effet de mode : les traductions de Deleuze se multiplient au moment où les effets des œuvres de Derrida et de Foucault s'estompent. Ce qui nous mènerait dans une voie où nous considérerions le phénomène de la *French theory* comme un marché des idées dont les valeurs

² Deux ouvrages lui ont été consacrés jusqu'à maintenant. Le premier est un collectif américain, *French theory in America*, ed. by Sylvère Lotringer and Sande Cohen, New York-London, Routledge, 2001 ; le second est l'ouvrage d'un intellectuel français, François Cusset, *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La découverte, 2003. La revue *SubStance* a consacré également un numéro à ce phénomène, « The American Production of French Theory », *SubStance*, 97, 2002.

³ Avant les années quatre-vingt-dix, seule une poignée d'intellectuels américains dont Sylvère Lotringer, Paul Patton et Charles J. Stivale s'intéressent substantiellement à l'œuvre de Gilles Deleuze. À notre connaissance, seule la revue *Semiotext(e)* en 1977 et *SubStance* en 1984 ont publié un numéro complet sur Gilles Deleuze. Le premier ouvrage consacré exclusivement à son œuvre a été publié en 1989 chez Routledge par Ronald Bogue sous le titre *Deleuze and Guattari*. Depuis le milieu des années quatre-vingt-dix, le nombre d'articles, de monographies, de collectifs sur l'œuvre de Deleuze est frappant.

circulent d'un nom à l'autre. S'il y a effectivement une évolution d'une partie du champ intellectuel américain récent qui puise ses sources dans la pensée française comme on achète un produit dernier cri, nous voulons cependant éviter cette voie pour nous concentrer sur ce qui attire fondamentalement les Américains vers certains penseurs français. Il faut insister, croyons-nous, sur l'intérêt actuel des Américains pour les outils théoriques de la pensée française qui permettent de lire avec plus d'acuité les divisions, les contradictions, les différences, etc., qui structurent invariablement le champ social ou les textes littéraires. En offrant ainsi la possibilité d'abandonner les vieilles images de soi et les régimes de vérité qui restreignent la visibilité et la voix aux groupes minoritaires, de révéler les dimensions inconnues dans les structures discursives et textuelles, la *French theory* semble établir les conditions générales pour que l'expérience s'accorde à un mode d'agir qui produit du nouveau. Cependant, si les Américains se servent de ses outils conceptuels pour repérer et débloquent les impasses des discours qui figent les différents savoirs, la *French theory* achoppe sur le problème de la reconstruction d'une pensée cohérente. Son scepticisme à l'égard de tout système institutionnel et sa méfiance quant à l'ordre du discours l'empêchent de concevoir la création comme un processus de mise en forme consistante du réel. Dans un geste paradoxal, la *French theory* semble neutraliser elle-même, au bout de son parcours, les conditions de l'action qu'elle a pourtant contribué à mettre en place. Ce qui lui manque, selon les Américains, c'est un certain optimisme quant à la possibilité de construire des systèmes non totalisants, des formes non oppressives, des figures et des images qui ne participent pas au grand jeu de la séduction, du pouvoir et de la cupidité. La réception récente de Deleuze qui est devenu, aujourd'hui, le philosophe de la *French theory*⁴, trouverait sa raison dans une attitude optimiste qui fait défaut chez les autres penseurs français : il ne fait pas que poser les conditions pour libérer l'horizon de l'action, il fait croire en sa puissance de transformation. Selon Elie During, sa notion de « fondation immanente » et sa version du « perspectivisme » permettent d'éviter à la fois le relativisme radical et l'« anti-fondationalisme paresseux » trop souvent

⁴ Elie During, « Blackboxing in Theory : Deleuze versus Deleuze », in *French Theory in America*, op. cit., p. 165.

associés aux penseurs de la *French theory*⁵. Si l'hypothèse est valable, Deleuze accomplirait le destin de la *French theory* de croire à nouveau en l'action qui produit du nouveau sans recourir à des fondements permanents ni à une pensée essentialiste. La courte histoire de la *French theory* profilerait donc une reconquête des conditions de l'action dont la dernière aurait été favorisée par Deleuze : la croyance et l'espoir en ce monde-ci.

Si la pensée américaine contemporaine rattache cette reconquête des conditions de l'action, dans l'espace, à la pensée française, elle revient aussi, dans le temps, vers les sources de sa propre pensée. En effet, parallèlement au phénomène de la *French theory*, il y a un intérêt marqué dans les humanités pour les premiers penseurs américains qui ont été occultés par la philosophie analytique et qui se reconnaissaient à peu près tous dans le seul courant de pensée véritablement américain, le pragmatisme. Le retour au pragmatisme qui s'effectue autour des années quatre-vingt dans le champ intellectuel américain n'est pas qu'un simple retour du balancier, il est plus globalement lié à une tentative de répondre autrement à l'impulsion théorique des intellectuels en donnant une prise directe sur les pratiques auxquelles ils s'adonnent et les pratiques culturelles en général. Contrairement à la philosophie analytique qui a fui les débats politiques en s'enfonçant de plus en plus dans des problèmes métaphysiques réservés aux professionnels — ce qui a abouti à « the american evasion of philosophy »⁶ —, le pragmatisme est une pensée qui engage l'esprit dans une autre voie en faisant correspondre vérité et utilité et en concevant la signification d'une chose en fonction de son histoire et de son environnement. Pluridisciplinaire par principe, le pragmatisme est plus une méthode qu'une doctrine qui, en offrant aux intellectuels la possibilité d'interpréter les résultats et les conséquences des faits sociaux et culturels, réinsère la pensée dans l'ordre social. Outre le grand réformateur de l'éducation américaine, John Dewey, William James et Charles Sanders Peirce sont les nouvelles

⁵ During, *ibid.*, p. 165.

⁶ Cornel West utilise cette expression pour caractériser la motivation et la substance politiques du mode de délibération démocratique des penseurs qui abandonnent la raison des philosophes, « Prophetic Pragmatism : Cultural Criticism and Political Engagement », in *Pragmatism. A Contemporary Reader*, New York, London, Blackwell, 1995, p. 211.

références. Si les penseurs qui font un retour au pragmatisme aujourd'hui semblent préférer Dewey et James à Peirce, c'est qu'ils ont étroitement lié le pragmatisme à des principes démocratiques qui s'ajustent bien à la quête post-analytique guidée par l'amélioration du lien commun sans recourir au rationalisme ou aux fondements métaphysiques.

Il ne faut surtout pas chercher la manifestation de ce retour au pragmatisme dans les départements de philosophie. La mainmise analytique semble encore trop forte pour espérer un tel changement. Les penseurs liés à ce retour s'en font pratiquement un honneur puisque la pensée, pour eux, ne relève pas d'une discipline. C'est pour cette raison que ce retour s'effectue en grande partie dans les humanités, et particulièrement dans les départements de littérature comparée⁷. Ainsi s'explique l'étrange proximité du pragmatisme avec la pensée continentale qui trouve, elle aussi, sa place dans les humanités américaines. Il ne faut pas dès lors nous surprendre lorsque nous voyons apparaître l'étiquette « pragmatiste » à proximité de noms de Nietzsche, Wittgenstein, Foucault, Derrida, Deleuze, etc. Ce qui ne veut pas dire que ces derniers marchent nécessairement dans les pas de James ou de Peirce ; cette étiquette signifie plutôt que les intellectuels américains contemporains qui s'intéressent au pragmatisme assignent, aux penseurs européens, la même tâche qu'ils donnent aux pragmatistes traditionnels : débloquer les impasses rationnelles en mettant en place les conditions de l'action. C'est pour cette raison qu'il ne faut pas non plus tenter de voir si les néo-pragmatistes sont absolument fidèles aux pragmatistes traditionnels : n'est-ce pas d'ailleurs pour cela qu'il s'agit d'un « retour *au* pragmatisme » et non d'un « retour *du* pragmatisme » — la préposition « à » souligne à notre avis un lien moins solide au pragmatisme traditionnel, une direction qui n'implique pas, comme ce serait le cas avec la préposition « de », un rapport de détermination ou d'appartenance. Ce retour marque davantage une appropriation qu'une simple adaptation, comparable en cela à celle des penseurs français de la

⁷ Le parcours de Richard Rorty, l'un des philosophes américains contemporains le plus reconnu mondialement, est exemplaire. Après une formation en philosophie analytique et des années passées à enseigner la philosophie à Princeton, il décide de rejoindre l'université de Virginie parce qu'il n'y a pas, pour son plus grand bonheur, de département de philosophie proprement dit. Depuis 1998, il occupe un poste au département de littérature comparée à Stanford.

French Theory. Ce type de construction typiquement américaine qui configure des rencontres imprévues par répétition de *topoi* ou par stratégies éditoriales⁸ correspond, plus profondément, à la confusion entre les plans théorique et pratique, car le retour au pragmatisme est une tentative de satisfaire l'impulsion théorique des intellectuels qui, loin de se perdre dans une herméneutique pure et dure ou encore dans la spirale de l'abstraction, veulent saisir les pratiques dans leur activité même. Ceci convient tout à fait aux intellectuels américains et explique les nombreux raccourcis et les autres hérésies de leurs lectures, puisque s'ils veulent effectivement plus d'outils théoriques, ce n'est pas pour comprendre ce qui *est vrai* depuis toujours ou ce qui a une valeur anhistorique et universelle, mais ce qui se trame là devant et en eux, c'est-à-dire ce qui *est en train d'arriver* et non ce qui *est* ou *devrait être* depuis toujours.

Nous avons élaboré notre hypothèse de travail au croisement des deux phénomènes. En voici l'énoncé : la réception de Deleuze aux États-Unis concrétise un « mode d'agir » qui a ses sources chez les premiers pragmatistes et qui actualise la rencontre entre la *French theory* et le retour au pragmatisme dans la pensée américaine contemporaine. Si notre hypothèse s'avère juste, nous pourrions dire que les deux phénomènes qui composent l'horizon d'attente de la théorie littéraire américaine convergent l'un vers l'autre, un peu comme s'ils partageaient un destin commun que l'appropriation de la pensée deleuzienne mettrait à jour. Or, nous présumons que c'est en repérant ce mode d'agir dans l'œuvre de Deleuze que les Américains ont l'impression que le discours théorique sur la littérature s'y renouvelle ; autrement dit, s'il y a un nouveau discours sur la littérature qui prend forme avec son œuvre, il reste entièrement redevable aux conditions de l'action qu'elle énonce. Nous appellerons « réception pragmatique de Deleuze » la reconnaissance de ce mode d'agir dans son œuvre. Mais quelle en est la nature et

⁸ Ces stratégies éditoriales consistent en gros à placer côte à côte, dans des collectifs par exemple, différents penseurs qui, bien qu'ils n'aient souvent rien à voir entre eux, sont représentatifs d'une « société de discours » construite par les Américains. François Cusset a brillamment remarqué cette stratégie éditoriale (et la répétition de *topoi*) à l'œuvre dans l'invention américaine de la *French theory* et qui participe à la « création *sui generis* d'une famille intellectuelle », Cusset, *French Theory*, *op. cit.*, p. 98.

comment se repère-t-il dans le discours théorique ? Nous devons développer ici ces questions, car elles se rapportent aux moyens théoriques de notre thèse.

Le mode d'agir comme fiction

La nature du « mode d'agir » que nous tenterons de dégager de la réception de Deleuze est, comme nous l'avons déjà mentionné, de l'ordre des « conditions de possibilité ». Dans sa signification traditionnelle rattachée à la philosophie kantienne, cette expression désigne ce qui donne forme à l'expérience mais qui n'en fait pas partie : c'est la dimension transcendantale qui se distingue de la dimension empirique. Lorsque nous parlons de « mode d'agir », nous voulons donc signaler ce qui donne forme à l'action dans l'expérience et qui est de l'ordre de principes abstraits qui s'assimilent aux concepts de l'entendement chez Kant. Contrairement à la philosophie transcendantale, nous ne croyons pas néanmoins que les conditions de l'expérience soient indépendantes de l'expérience : ce qui forme l'expérience *est déjà de l'expérience*. Les principes formels du « mode d'agir » qui nous intéressent n'appartiennent donc pas en propre à l'esprit humain mais à une histoire et à un contexte donné. Cette prémisse guidera notre appréhension du « mode d'agir ». Comme notre travail s'intéresse à la réception américaine de Deleuze, nous proposons que l'histoire et le contexte qui forment le « mode d'agir » correspondent à la tradition de la pensée américaine : le pragmatisme. Avant de présenter le cheminement de notre travail, nous croyons qu'il serait préférable d'effectuer un détour substantiel par une certaine conception de la « fiction » pour éclairer ce que nous entendons par « mode d'agir ». Notre point de départ réside dans l'interprétation foucaldienne de la fiction qui repose sur un mode d'être de l'invisible comme écart ou distance entre les êtres et les choses.

Dans un texte qui a fait date sur Marcelin Pleynet, Foucault donne un bon aperçu, selon nous, de ce que pourrait représenter ce mode d'agir en imaginant un mode d'être de l'invisible dans le concept de « fiction ». Avant de risquer une définition, il laisse entendre, par quelques vagues indices, que la fiction n'est pas le

langage, mais la « distance » entre les choses dans le langage, qu'elle serait quelque chose comme « un quadrillage de lignes », « un enchevêtrement de rues », « une ville en train de naître, déjà là depuis longtemps ». Ces indices nous laissent entrevoir l'idée de cartographie, pas du tout dans le sens d'un repérage de points fixes sur une carte, mais dans celui d'un traçage d'axes, de chemins, de relations entre les différents points sur une carte : *une cursivité du discontinu*. Il s'agirait, en quelque sorte, d'une opération qui donne vie à la carte, lui donne un rythme propre, un visage. Voici la définition et l'interprétation que Foucault en donne:

Et si on me demandait de définir enfin le fictif, je dirais, sans adresse : la nervure verbale de ce qui n'existe pas, tel qu'il est.

J'effacerais, pour laisser cette expérience à ce qu'elle est (pour la traiter, donc, comme fiction, puisqu'elle n'existe pas, c'est connu), j'effacerais tous les mots contradictoires par quoi facilement on pourrait la dialectiser : affrontement ou abolition du subjectif et de l'objectif, de l'intérieur et de l'extérieur, de la réalité et de l'imaginaire. Il faudrait substituer à tout ce lexique du mélange le vocabulaire de la distance, et laisser voir alors que le fictif, c'est un éloignement propre au langage — un éloignement qui a son lieu, mais qui, aussi bien, l'étale, le disperse, le répartit, l'ouvre. Il n'y a pas fiction parce que le langage est à distance des choses ; mais le langage, c'est leur distance, la lumière où elles sont et leur inaccessibilité, le simulacre où se donne seulement leur présence ; et tout langage qui au lieu d'oublier cette distance se maintient en elle et la maintient en lui, tout langage qui parle de cette distance en avançant en elle est un langage de fiction. Il peut alors traverser toute prose et toute poésie, tout roman et toute réflexion, indifféremment⁹.

« La nervure verbale » définit la fiction comme ce qui, dans le langage, tient les choses ensemble, leur donne un rythme. Foucault n'imagine pas comme tels les liens entre les choses dans le langage, comme le laisse pourtant entendre l'expression « nervure verbale ». Il imagine plutôt ces liens dans la « distance » : le langage n'est pas à distance des choses, mais leur distance. Or, cette distance qui est invisible ne se confond pas avec les choses ; elle permet d'en faire l'expérience en les rendant perceptibles : elle est la « lumière » des choses¹⁰. C'est la raison pour laquelle

⁹ Michel Foucault, « Distance, aspect, origine », in *Théorie d'ensemble (Tel Quel)*, Paris, Seuil, 1968, p. 21-22.

¹⁰ Cette idée que les choses, quand elles entrent en relation, produisent leur propre lumière, que la lumière qui éclaire les choses, qui les rend perceptibles à la vue, émane de leur relation, renverse l'un des principes fondamentaux de la philosophie depuis les Lumières selon lequel la lumière qui éclaire les choses et leur relation émane de l'homme et non des choses. Ce renversement est déjà présent chez Bergson : la lumière est matière (cet apport de la relativité chez Bergson est bien connu). Ainsi la conscience de l'homme, n'étant plus lumière, devient opaque, une chambre noire qui reçoit la

Foucault assimile, à notre avis, cette distance du langage à un simulacre, car, défini par l'action de feindre, le simulacre permet d'imaginer des relations entre les choses qui ne sont pas de l'ordre de la nécessité. Le simulacre ici n'a rien de péjoratif. Il ne faut pas l'entendre dans le sens de ce qui est fait sans conviction, ce qui est fait juste pour faire semblant ; au contraire, le simulacre donne aux choses leur présence¹¹. Or, s'il ne crée pas de nécessité, il y a une nécessité du simulacre, car sans lui, sans cette action de feindre, les éléments de la diversité empirique ne seraient que des qualités pures qui se présenteraient isolément à l'esprit. Dans un univers sans essences, la consistance du monde n'apparaîtrait pas sans le simulacre, car seul le rythme des choses sur sa surface permet d'établir la sensation nécessaire pour les rendre perceptibles et lisibles. Ainsi, la fiction dispose l'esprit humain à recevoir la lumière des choses parce qu'elle est la condition minimale de leur intelligibilité : elle est la *pensée des choses*. Ce qui ne permet plus de distinguer la dimension transcendante de l'esprit de la dimension empirique des choses ; l'esprit n'est pas un pur reflet des choses comme les choses ne sont pas le pur reflet de l'esprit. Le simulacre indique un mode d'action entre les choses dans un monde qui a abandonné les fondements métaphysiques¹².

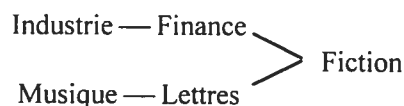
lumière (d'où l'analogie entre le mécanisme de la pensée et celui du cinéma chez Bergson. Voir particulièrement le dernier chapitre de *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 1962 [1907], p. 272-369). C'est également le contraire de l'intentionnalité de la conscience dans la phénoménologie de Husserl : la conscience ne correspond pas à une lampe électrique, elle est plutôt immanente à la lumière des choses, c'est-à-dire aux relations entre les choses, à leur devenir. La conscience n'émet plus mais sélectionne la lumière : c'est ce que Deleuze après Bergson appelle « l'image-vivante » (Bergson en discute dans *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1982 [1882], p. 36 et Deleuze, dans *L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983, p. 89). Finalement, ce renversement signifie que l'esprit est fondamentalement affecté par la diversité empirique et, en cela, il ne peut plus prétendre être un organe pur qui donne forme à l'expérience, car il est lui-même une expérience.

¹¹ Le simulacre conçu comme lumière est une lointaine résonance de la pensée de Lucrèce. En effet, ce dernier conçoit les simulacres comme des émanations de corps qui frappent les yeux et donnent la vue. Voir *De la nature* (Livre quatrième), Paris, Flammarion, 1964, p. 115-150.

¹² Cette réciprocité de l'esprit et du monde dans la fiction que nous appelons ici la « pensée des choses » est ce qui motive l'étude de Thomas Pavel sur le roman. En effet, pour lui, la « pensée du roman », comme pensée du fictif, est liée à une « hypothèse substantielle » sur l'organisation des hommes. Or, l'expression de Pavel « hypothèse substantielle » indique bien à notre avis cette interaction entre la pensée et le monde : « Pour saisir et apprécier le sens d'un roman, il ne suffit pas de considérer la technique littéraire utilisée par son auteur ; l'intérêt de chaque œuvre vient de ce qu'elle propose, selon l'époque, le sous-genre et parfois le génie de l'auteur, l'hypothèse substantielle sur la nature et l'organisation du monde humain. Et tout comme les arts plastiques l'idée s'incarne dans la matière sensible, ici les hypothèses sur la structure du monde s'incarnent dans la matière anecdotique, qui demeure par conséquent incompréhensible lorsqu'on la considère en elle-même et sans référence à la pensée qui l'anime », Thomas Pavel, *La pensée du roman*, Paris, Gallimard, 2003,

De son côté, Philippe Sollers note l'importance du terme de « fiction » chez Mallarmé en soulignant son rapport avec l'ensemble des pratiques sociales :

Le terme de fiction est, chez lui, central. Quand il veut définir un « domaine de fiction », « parfait terme compréhensif » (c'est-à-dire qui permettait d'englober l'ensemble des activités humaines), il pose, par exemple, le rapport :



montrant par là que la circulation de la monnaie conditionnant la technique répond à la circulation du langage innervant « l'art » (musique, danse, théâtre). L'ensemble de ces opérations qui se dévoilent les unes les autres et se font écho jusqu'à la *lettre* qui les commande toutes, cet ensemble s'appelle *fiction*, et c'est le livre qui, interprété, réalisé, mis en pratique, donne de cette fiction le sens, c'est-à-dire la réalité. Nous passons ainsi à un mode nouveau de compréhension : les phénomènes sont ramenés à leurs chiffres et aux cycles qui éclairent leur réciprocité¹³.

Sollers indique ici, avec une certaine efficacité, quelques lieux importants du discours sur l'idée de fiction. Nous pensons d'abord à l'idée que la fiction, comme langage, *innerv*e l'art, c'est-à-dire met en relation différentes *pratiques* artistiques. Cette idée entre en résonance avec la conception de la fiction comme « nervure verbale » de Foucault. « Innerver », c'est l'action des nerfs, ce qui *tient ensemble* les différents organes et muscles d'un corps. Dérivé du verbe « innerver », le substantif « innervation » signifie *le mode de distribution* des nerfs. Cette signification est aussi celle de « nervure », mais, détachée proprement du corps humain, la nervure est une *image*, une *figure* : c'est l'armature d'un corps ou d'une chose en général, son squelette, sa charpente, comme nous parlons de la nervure d'un livre, d'une feuille, de l'aile d'une libellule. L'image de la nervure colle donc très bien à la fiction comme traçage d'axes sur la carte des pratiques sociales : elle tient les hommes

p. 46. Malgré le caractère profondément aristotélicien de la position de Pavel qui ne peut concevoir que la « matière anecdotique » puisse s'animer par elle-même, qu'elle puisse, autrement dit, avoir une pensée indépendante de l'esprit humain (la pensée des choses est pour lui une pensée humaine qui s'est incarnée et conservée dans la matière), nous croyons que l'interaction entre le monde et l'esprit décrit, de manière générale, un mouvement similaire au simulacre.

¹³ Philippe Sollers, *L'écriture et l'expérience des limites*, Paris, Seuil, 1968, p. 82-83. Les citations de Mallarmé auxquelles fait référence ici Sollers sont « le rapport social [...] étant une fiction, laquelle relève des belles-lettres » et « industrie aboutissant à finance, comme Musique et Lettres, pour circonscrire un domaine de Fiction, parfait terme compréhensif », Mallarmé, *Œuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1945, respectivement p. 420 et 656. Sur cette idée de fiction chez Mallarmé, voir aussi Éric Benoit, « Le monde virtuel des *Poésies* de Mallarmé : une poétique de la «fiction», in *Les poésies de Mallarmé*, SEDES, 1998, p. 165 (note 9).

ensemble. Il ne faut pas cependant penser cette nervure comme quelque chose d'aussi concret qu'un nerf, qu'une institution ou qu'une pratique empiriquement repérable (un art, un sport, un travail...). La nervure ou l'innervation des hommes, comme mode de distribution et d'organisation, est beaucoup plus abstraite et peut être comparable, jusqu'à un certain point, à ce que Foucault appelle la « formation discursive » (« le faisceau de rapports que le discours doit effectuer pour pouvoir parler de tels et tels objets »), à ce que Bourdieu appelle « l'habitus » (« système de dispositions » assimilable au mode de perception et d'action dans une société ou un champ spécifique) ou à ce que Rancière appelle « le mode historique de visibilité » (le système de compossibilité théorique et pratique qui donne à un domaine sa signification)¹⁴. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Foucault ne se gêne pas pour dire que ses histoires sont des fictions, que Bourdieu affirme que l'habitus est « l'art d'inventer » des conduites de sens commun et que Rancière nomme « principe de fiction » les régimes de visibilité représentatif (classique) et esthétique (moderne)¹⁵. Or, malgré les différences parfois fondamentales entre leurs conceptions¹⁶, elles partagent une préoccupation non négligeable : elles cherchent à définir, dans ce que les hommes disent, voient et pratiquent en société, le point de vue perceptif et actif qui les génère. Foucault, Bourdieu et Rancière indiquent tous par là les manières de

¹⁴ Respectivement, Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 63 ; Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, p. 175 ; Jacques Rancière, *La parole muette. Essais sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette, 1998, p. 13.

¹⁵ Respectivement, Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 44 ; Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 94 ; Jacques Rancière, *La parole muette*, *ibid.*, (les trois premiers chapitres) ; Jacques Rancière, *Mallarmé. La politique de la sirène*, Paris, Hachette, 1996, p. 47 ; Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000 particulièrement le deuxième chapitre.

¹⁶ Foucault reste près du problème kantien des conditions de possibilité de l'expérience de la subjectivité, sauf que ses formations discursives, étant historiques, transfigurent les catégories transcendantales de Kant en concepts « quasi-transcendants ». Bourdieu reste à proprement parler un sociologue de type marxiste qui se donne comme but de démystifier les pratiques humaines en révélant leurs modes de production. Rancière est, à notre avis, plus nuancée, car s'il cherche comme eux les modes de perception d'une époque donnée sur une pratique en particulier, il ne ramène pas tout au mode de production ni à l'artiste comme visionnaire. Pour lui, ces deux idées sont compossibles, parce qu'elles découlent d'un même mode de perception. « Il est vain d'opposer l'illusion de ceux qui croient en l'absoluité de la littérature à la sagesse de sa production. La littérature expression du génie individuel et la littérature expression de la société sont les deux versions d'un même texte, elles expriment un seul et même mode de perception des œuvres de l'art d'écrire », Rancière, *La parole muette*, *ibid.*, p. 52. Nous dirions tout de même qu'en établissant ces deux pôles de références de la littérature (l'absolu littéraire et la littérature sociale), Rancière a la fâcheuse tendance d'y compartimenter les différents penseurs, comme si, lui seul, parvenait à tracer le chemin médian, la bonne voie.

voir, d'agir et de dire qui forment une communauté spécifique. Cette recherche est au cœur de la fiction : elle est une traversée horizontale des ensembles de signes laissés par les hommes qui a pour but de faire apparaître les schèmes de perception et d'actions qui rythment ces ensembles¹⁷. Le langage de fiction, plutôt que de rester lettre morte, est ce qui anime la matière.

Il faut, dans ce dessein, avoir bien compris l'idée que la fiction ne correspond pas aux mailles du tissu social, elle est plutôt le fil qui noue les mailles et forme ce tissu. Ce fil ne se présente que dans le langage, car il n'a pas d'existence comme la roche et le sable, l'institution et le sport en ont une ; la nervure sociale n'a pas d'existence puisqu'elle n'agit et ne réagit pas sur les hommes comme ils le feraient les uns par rapport aux autres. Le fil qui compose le tissu social n'existe pas : il *insiste* entre les hommes, il est ce qui les unit, les tient ensemble. Mais la métaphore du fil et du tissu est peut-être mal choisie. Ne se compare-t-elle pas trop un objet concret ? L'image du tissu ne suggère-t-elle pas simplement d'écarter les mailles pour voir apparaître le fil qui les retient ? Un fil continu dont la linéarité parfaite laisserait présager un seul motif dans le tissu, une seule image dans le tapis ? C'est pour cette raison que l'image de la lumière de Foucault est plus juste, car la lumière est, à proprement parler, insaisissable puisqu'elle se confond avec ce qu'elle rend perceptible : elle est la visibilité ou la lisibilité de ce qui existe. Or, le langage de fiction a pour but de saisir cet insaisissable : la lumière qui unit les pratiques des hommes¹⁸.

L'idée d'un « partage du sensible » chez Jacques Rancière semble s'assimiler à la « distance » entre les choses de Foucault, *distance* qui, comme la lumière, n'est pas ce qui sépare les choses mais les unit : la distance est un principe unificateur. Or, le partage chez Rancière est *aussi* un principe unificateur, car il ne faut pas l'entendre uniquement dans le sens du résultat de la division : le partage ne se confond pas totalement avec le partagé. S'il doit être défini dans un certain sens

¹⁷ Voir Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 28.

¹⁸ On aura compris que la « lumière » est, sur le plan métaphorique, synonyme de visibilité ou de lisibilité.

comme la part singulière qui revient à tel ou tel groupe d'individus dans la société, le partage doit être entendu autrement comme ce que tous ces groupes d'individus « partagent », c'est-à-dire ont en commun dans une société. Ainsi, pour bouleverser un partage du sensible donné, il ne suffit pas de créer une nouvelle part, une nouvelle division ; il faut bouleverser ce qui est commun à tous, ce que tout le monde partage¹⁹. Et comme il s'agit ici du sensible, le partage signifie la vision commune « du paysage du visible, du *rapport* entre le faire, l'être, le voir et le dire »²⁰. Le partage du sensible est d'abord, chez Rancière, une lecture commune du sensible.

Il faut souligner une dernière composante expressive de la fiction. En effet, si la fiction n'est ni un monde purement imaginaire, bien qu'elle nécessite une grande part d'imagination et d'invention, ni enfermée en elle-même, dans son propre monde, c'est qu'elle est transitive : elle exprime la formation d'une communauté. Or, cette transitivité de la fiction se donne à voir également dans les expériences formelles. Thomas Pavel résume très bien cette double transitivité de la fiction en attribuant la réussite d'une œuvre narrative (sa beauté) à « la convergence entre l'univers fictif [qui se résume à l'organisation du monde humain] mis en scène et les procédés formels qui l'évoquent »²¹. Même les expériences formelles les plus audacieuses sur lesquelles on a collé l'étiquette d'« autotélisme du langage » ou d'« écriture autiste » présentent la lumière du rapport social. C'est pour cette raison que Rancière n'enferme pas Mallarmé dans un pur formalisme. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'expérience formelle chez Mallarmé, mais que le caractère intransitif du langage, son « jeu autosuffisant », contient virtuellement une expérience du monde. Sa poésie n'en devient pas pour autant une représentation du monde tel qu'il est — elle ne fait pas partie, comme dirait Rancière, du « régime représentatif » —, mais plutôt *l'expression* de ce qui y est invisible : « Le langage ne

¹⁹ Quand Rancière parle d'un « repartage du sensible », il vise exactement l'acte « qui ouvre une visibilité en même temps qu'il fabrique des objets », Rancière, *Le partage du sensible*, *op. cit.*, p. 72.

²⁰ *Ibid.*, p. 72-73 (nous soulignons). Cette exigence pour qu'advienne un nouveau partage du sensible réduit considérablement le nombre de bouleversements historiques qui repartagent fondamentalement le sensible. Rancière n'en situe que deux qui identifient trois grands régimes d'identification : régime éthique des images, régime représentatif, régime esthétique, *ibid.*, p. 26-31.

²¹ Pavel, *La pensée du roman*, *op. cit.*, p. 46.

reflète pas les choses, parce qu'il exprime leurs rapports »²². Les poèmes deviennent ainsi des jeux de correspondances encore inédites, inexprimées entre les diverses choses du monde : ils sont pratiquement des mises en scène du monde. Il appelle ce jeu la « nouvelle fiction » qu'il distingue de la fiction du système représentatif :

Ici se place le partage entre deux idées de la fiction. Depuis Aristote, celle-ci était "imitation d'hommes agissant", "assemblage d'actions" mettant en jeu des caractères. Mais, à la définir ainsi, on la chargeait de trop de chair pour mieux réduire sa portée à de banales opérations de reconnaissance. La nouvelle fiction ne sera pas assemblage d'actions instituant des caractères. Elle sera tracé de schèmes, virtualité d'événements et de figures, définissant un jeu de correspondances²³.

La fiction est donc analogue à un partage du sensible, c'est un principe qui unit une communauté en fonction de ses règles de perception et d'énonciation du sensible, en un mot, de sa lecture du sensible.

En résumé, la fiction ne correspond pas à la description des pratiques des hommes dans la société comme telles ; la fiction dévoile, à travers les jeux de correspondances constitués à *un moment donné*, une manière de voir et de dire le sensible. Celle-ci est donc liée à une période, à un « cycle » qui, comme l'a vu justement Sollers, *éclaire la réciprocité des phénomènes*. Comme chez Rancière, Sollers voit dans la fiction de Mallarmé un nouveau mode de compréhension du monde qui ne se borne pas à décrire ce qui existe dans le monde (ce qui correspondrait au régime représentatif), mais à révéler comment le monde s'éclaire : le lien qui unit les hommes dans une société n'est pas tant défini par les biens, les institutions et les pratiques concrètes qu'ils partagent, mais par la manière de percevoir et d'énoncer leurs biens, leurs institutions et leurs différentes pratiques²⁴.

²² Rancière, *La parole muette*, op. cit., p. 43.

²³ Rancière, *Mallarmé. La politique de la sirène*, op. cit., p. 47.

²⁴ Le statut pragmatique de la fiction pour Schaeffer est lié à la croyance selon laquelle il s'agit d'un mode de représentation imaginaire et non réel. Ce qu'il y a d'intéressant dans ce côté pragmatique de Schaeffer, c'est qu'il ne distingue pas les représentations fictives et les représentations réelles en fonction du vrai et du faux, mais des croyances conscientes qui sont liées à chacune d'elle. Selon lui, pour qu'une fiction soit perçue comme fiction, il faut qu'elle s'annonce comme telle. Il ne suffit donc pas de reconnaître les procédés mimétiques pour départager les représentations fictives des représentations réelles, car on risque toujours d'être leurré (le cas de la fausse biographie de Marbot est édifiant). Ce qui nous intéresse ici dans cette conception pragmatique de la fiction, c'est que le premier effet de la fiction n'est pas attribuable à ce qu'elle est mais à ce que l'on croit qu'elle est. Il

La nouvelle fiction de Mallarmé, *sa fiction*, présente un mode historique de « visibilité » qu'il contribue, avec certains de ses contemporains, à instaurer²⁵. Quand Rancière *forme* les contours de la fiction qui donne une signification à la littérature depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle, il opère une sorte de redoublement ou de mise en abîme de cette fiction puisqu'il présente simultanément ce qu'il voit et la manière de voir ce qu'il voit. Le point de vue de Rancière confond les conditions de possibilité de l'expérience et l'expérience elle-même : l'expérience qu'il décrit fonde cette expérience. C'est en ce sens précis qu'il y a une « pensée de la configuration du sensible qui instaure une communauté »²⁶. Voilà somme toute son rapport à la modernité comme régime esthétique : la fiction qu'il décrit se confond avec celle qui lui permet de la décrire.

Division de la thèse

Le contexte historique du « mode d'agir » de la pensée américaine contemporaine sensible au retour au pragmatisme et à la *French theory* a son point de départ dans une « fiction » que les premiers pragmatistes américains ont mise en place à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. La première partie de notre thèse sera entièrement consacrée à ce que nous appellerons la « fiction pragmatique de l'action » qui définit un mode d'appréhension du sensible. Comme chez Rancière, cette fiction se confond entièrement avec les conditions de possibilité

faut donc l'imaginer d'abord comme un ensemble de règles de perception et d'énonciation faisant consensus dans une culture donnée. Or, chaque fois qu'une représentation se présente comme fictionnelle, elle énonce de manière illocutoire qu'elle joue selon les règles établies de la perception et de l'énonciation fictionnelles. Si tel n'est pas le cas, il s'agira d'un leurre. Voir Jean-Marie Schaeffer, *Pourquoi la fiction*, Paris, Seuil, 1999, p. 156-164.

²⁵ Comme le remarque justement Rancière, « À la place du soleil pulvérisé, il y a, précisément, sa poussière : cheveu d'écume, paillettes de clown, frange d'or de la lumière sur un rideau de scène, chevelure de femme qui est vol de flammes. À la place des modèles à copier, il y a, épars, dans cette poussière, des aspects à saisir : non pas des formes de choses, mais des événements, des instantanés d'événements-mondes présents en tout spectacle ordinaire à condition de les remarquer. Mallarmé n'est pas seulement le contemporain de Monet. Il est aussi celui d'Étienne Marey et de son fusil chronophotographique qui fait voir l'invisible des temps successifs en lesquels se décompose le vol d'un oiseau ou la course d'un cheval », Rancière, *Mallarmé. La politique de la sirène*, *op. cit.*, p. 31.

²⁶ *Ibid.*, p. 53. On pourrait interpréter sa volonté de rapprocher « l'absoluité littéraire » et la « littérature sociale » en en faisant des possibles compossibles dans ce sens : il instaure une *communauté* littéraire. Ainsi, les expressions les plus divergentes sur la littérature (génie individuel et production sociale) s'unissent dans une « seule et même visibilité ».

d'une pensée pragmatique : elle définit historiquement une *pensée des choses* qui est spécifique au contexte américain, une sorte de mode d'être invisible qui donne son mouvement et son rythme aux éléments de la diversité empirique. Nous tenterons d'extraire de cette fiction pragmatique un certain nombre de « modalités » qui établissent les principes formels de l'action. Elles constitueront, en d'autres termes, les conditions pragmatiques de possibilité de l'action. Puisqu'elles relèvent d'une expérience concrète et non d'un sujet transcendantal, l'interprétation des versions de la fiction pragmatique de Charles Sanders Peirce et de William James nous aidera à les déterminer. Nous exposerons le rapport fondamental que le premier établit entre l'action et la croyance et qui donne naissance au pragmatisme. Ce passage par l'œuvre du père du pragmatisme nous permettra, en remontant à l'origine de sa pensée, de la présenter sous les traits qui s'éloignent de la figure courante du sémioticien. Chez James, nous poursuivrons cet exposé de la fiction pragmatique en soulignant les convergences et les divergences dans le rapport qu'il établit entre la croyance et l'action. Contrairement à Peirce qui reste fidèle à la méthode scientifique, James tente de refonder le pragmatisme sur des principes qui s'inspirent du monde moral tel qu'il est défini dans l'empirisme anglais. Ainsi se forment dans son œuvre des modalités particulières de l'action qui donnent au pragmatisme une sensibilité originale. Ces modalités constitueront le plus petit dénominateur commun du mode d'agir pragmatique, et ce sont elles que nous chercherons à dégager dans la théorie littéraire américaine contemporaine.

Dans la deuxième partie de notre thèse, nous retrouverons les modalités pragmatiques de l'action dans la théorie littéraire américaine contemporaine dont les influences sont partagées entre le retour au pragmatisme et la *French theory*. Cette résurgence du mode d'agir de la fiction des premiers pragmatistes se fera cependant sous un angle particulier : les modalités de l'action seront considérées comme des pratiques. Cette transformation n'indique pas cependant un changement de nature des modalités, mais une modification de notre perspective qui est commandée par l'objet d'analyse. En effet, à la différence des premiers pragmatistes où les modalités de l'action procèdent d'un cadre spéculatif qui met en place un ensemble

de principes donnant naissance à une pensée nouvelle, elles s'exercent aujourd'hui dans divers courants et tendances qui traversent le champ théorique et qui n'ont pas pour objectif de fonder ou de défendre un type spécifique de pensée. Or, pour rejoindre les modalités de l'action, nous tenterons de dégager ce qui *innerv*e ces différents courants et tendances en relevant un certain nombre de pratiques fondamentales qui ont valeur de principe. Ces pratiques définiront le mode d'agir d'une grande partie de la théorie contemporaine américaine et témoigneront d'une certaine constance des modalités de l'action mises en place par les premiers pragmatistes. Notre deuxième partie se présentera donc comme une « généalogie » de la théorie américaine, c'est-à-dire une analyse qui nous fera remonter, par l'intermédiaire des pratiques, aux formes d'appréhension que la théorie produit d'elle-même en s'appropriant la pensée française dans la fiction pragmatique²⁷. Cette partie dévoilera, au demeurant, un dialogue intense mais encore méconnu entre les pensées américaine et continentale contemporaines.

La troisième partie sera exclusivement consacrée à la réception de Gilles Deleuze dans la théorie littéraire américaine. Elle représentera l'aboutissement de la reconnaissance d'un mode d'agir qui traverse la pensée américaine et qui éclaire l'appropriation de l'œuvre du philosophe français. Présentée comme l'achèvement logique d'un parcours qui opère par réduction de la perspective, nous pourrions imaginer la structure globale de notre thèse comme un « zoom in » au cinéma : d'une prise de vue large dans la première partie (herméneutique de l'action dans le pragmatisme) à un plan plus rapproché dans la seconde (généalogie de l'action pragmatique dans la théorie littéraire contemporaine), la dernière partie atteint ce que nous visions au départ : la réception pragmatique de Deleuze. Notre manière de procéder en trois temps exigera que notre lecteur participe à la démarche de notre raisonnement, puisque le véritable objet de la thèse ne se révélera qu'à la toute fin.

²⁷ Bien entendu, nous empruntons ici le terme « généalogie » à Michel Foucault qui signifie, chez lui, « les formes d'appréhension que le sujet crée à l'égard de lui-même » qui se précisent dans des « techniques de soi », voir Michel Foucault « Sexualité et solitude », in *Dits et Écrits IV, op. cit.*, p. 170. Avec sa généalogie, Foucault tente de saisir le sujet en formation ; nous tenterons, pour notre part, de percevoir la constitution de la théorie contemporaine américaine à la jonction de l'appropriation de la pensée française et des premiers pragmatistes.

Nous croyons toutefois que, sans les deux premières parties qui composeront l'horizon d'attente pragmatique de la pensée américaine, nous ne parviendrions pas à souligner avec autant de justesse la réception pragmatique de Deleuze. Par ailleurs, conformément à notre hypothèse, cette dernière partie n'aura pas pour objectif de juger la valeur de cette réception, mais de prouver qu'il y a effectivement une appropriation pragmatique de l'œuvre de Deleuze. Quant à savoir si la lecture du philosophe aux États-Unis est conforme à sa pensée, cet accord dépasse le cadre de notre recherche. Cependant, il faut avouer qu'il est difficile parfois de démêler les effets d'une œuvre et sa réception, surtout lorsqu'elles sont contemporaines l'une de l'autre. En ce sens, si le mode d'agir que les Américains retrouvent chez Deleuze convient à leur tradition pragmatique, rien ne nous interdirait de supposer que ce mode d'agir est conditionné par l'œuvre même du philosophe. Il s'agirait là, par contre, de l'amorce d'un autre travail.

Établissement du corpus

Nous avons arrêté notre choix, pour la première partie, sur les œuvres de Charles Sanders Peirce et de William James, d'une part, parce qu'elles synthétisent et donnent forme aux idées de la pensée qui naît aux États-Unis à la fin du XIX^e siècle et, d'autre part, parce que les auteurs orientent ces idées dans des voies différentes : scientifique pour l'un, morale pour l'autre. Du premier, nous retiendrons des articles et des conférences considérés comme les textes fondateurs du pragmatisme et qui ont été repris récemment en traduction française dans le premier volume de ses œuvres complètes intitulé *Pragmatisme et pragmaticisme*. De William James, nous retiendrons, bien entendu, son ouvrage sur *Le pragmatisme* dans lequel il expose, en détails, les grandes orientations de sa pensée. Nous nous intéresserons également à *La volonté de croire* parce qu'il y présente sa conception de la croyance et, finalement, à la *Philosophie de l'expérience*²⁸ dans lequel il

²⁸ Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmaticisme. Œuvres philosophiques* (vol. 1), édition établie par Claudine Tiercelin et Pierre Thibaud, Paris, Cerf, 2002 ; James, William, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1968 [1907] ; James, William, *Philosophie de l'expérience*, Paris, Flammarion, 1910 [1909] ; James, William, *La volonté de croire*, Paris, Flammarion, 1916 [1896].

exprime sa foi empiriste et pluraliste. D'autres textes de James viendront nourrir ponctuellement notre lecture. Si notre corpus est beaucoup plus ample et moins précis dans la seconde partie de notre travail, c'est la nature même de notre approche « généalogique » qui le rend ainsi. Ceci dit, nous n'avons pas laissé au hasard le soin de choisir à notre place : nous avons établi ce corpus sur des critères précis. Les textes devaient porter soit sur la théorie littéraire ou sur les humanités américaines contemporaines, soit sur la *French theory* ou sur l'un des penseurs français qui font partie de ce phénomène, soit sur le retour au pragmatisme ou sur l'un des néo-pragmatistes. Nous avons opéré une seconde sélection des textes qui répondaient à l'un ou à plusieurs de nos critères en fonction de l'importance de l'auteur (par exemple, Richard Rorty est un penseur néo-pragmatiste incontournable) et de la pertinence du texte dans le contexte théorique (par exemple, l'article de Steven Knapp et Walter Benn Michaels « Against Theory », ou encore l'ouvrage collectif *French theory in America*). Finalement, dans la dernière partie, nous avons sélectionné des ouvrages ou des articles écrits par des Américains qui portaient soit sur une interprétation des liens entre Deleuze et le littéraire, soit sur une application d'un ou de plusieurs concepts ou idées du philosophe sur un texte littéraire ou un écrivain. De tous les textes que nous avons recensés, nous avons gardé systématiquement tous les ouvrages consacrés entièrement à Deleuze et à la littérature et, pour les articles, nous avons conservé tous ceux qui nous permettaient d'articuler l'ensemble des modalités de l'action pragmatique. Notre stratégie consistera à nous servir du plus grand nombre de textes possibles pour bien faire sentir la cohérence de la réception pragmatique de Deleuze. Il faut ajouter que l'établissement du corpus de cette dernière partie a été compliqué par l'importante mobilité des intellectuels dans le monde anglo-saxon, mobilité à laquelle contribuent largement les grands éditeurs comme Blackwell et Routledge qui sont établis en Angleterre et aux États-Unis : de nombreux collectifs sur Deleuze rassemblent des chercheurs australiens, anglais et américains. Par ailleurs, les revues américaines publient des articles qui proviennent aussi de l'étranger. Nous avons dû dès lors redoubler de vigilance pour établir un corpus strictement américain, c'est-à-dire sélectionner des textes de chercheurs qui vivent, enseignent et publient aux États-

Unis. Nous avons fait toutefois deux grandes exceptions : Brian Massumi, professeur à l'Université de Montréal, et Ian Buchanan qui enseigne en Australie. Le cas de Massumi se justifie assez aisément. Après des études dans des universités américaines, il traduit *Mille Plateaux* en 1987 et publie, aux États-Unis, *A User's Guide to Capitalism and schizophrenia*, ouvrage fréquemment cité par les lecteurs américains de Deleuze. Quant à Buchanan, son ouvrage *Deleuzism. A Metacommentary* publié aux Duke University Press est exemplaire de la réception de Deleuze dans les *Cultural studies*. Par ailleurs, il a dirigé un collectif avec John Marks sur Deleuze et la littérature en 1998 qui, bien qu'il soit édité par l'Université d'Edimbourg, contient de nombreux textes d'universitaires américains qui reprennent ouvertement Deleuze d'un point de vue pragmatique. Il nous apparaissait donc important d'inclure leurs textes dans notre corpus. Au demeurant, quelques références ponctuelles à des articles publiés aux États-Unis par les intellectuels anglais Claire Colebrook et John Marks viendront s'ajouter à nos exceptions.

Nous aimerions terminer cette introduction sur deux avertissements :

1- Comme notre thèse s'adresse, pour l'instant, à un lectorat francophone, nous avons choisi d'utiliser systématiquement les traductions françaises disponibles pour les textes américains. Cette décision peut être discutable ; toutefois, étant donné la nature de notre travail, nous ne croyons pas que les versions originales auraient changé radicalement nos conclusions. Seul un cas litigieux nous est apparu dans l'interprétation de Stanley Cavell, et nous l'avons souligné. Par suite, si nous citons l'extrait d'un texte en anglais, cela signifie tout simplement qu'il n'a pas été traduit. C'est le cas dans la moitié des textes de la deuxième partie et de tous les textes de la troisième partie.

2- Nous n'avons pas tenu compte de Félix Guattari qui a pourtant écrit plusieurs ouvrages avec Deleuze. La plupart de ses interprètes américains ont repéré ce problème et, généralement, lorsqu'il s'agit de littérature, ils citent le nom de Deleuze plutôt que celui de Guattari. Voici comment Ronald Bogue présente son choix dans un ouvrage consacré exclusivement à la littérature chez Deleuze :

Yet it is impossible to separate Deleuze from Guattari in these works, so thorough is the integration of their styles and thought. When they return to individual projects after a given joint venture, each treats the earlier collaborative work as his own, freely elaborating on that work's concepts and developing them in new directions. I have therefore seen no alternative but to treat Deleuze's works and the Deleuze-Guattari volumes both as constituents of Deleuze's *œuvre*²⁹.

Selon nous, l'argument de Bogue, qui représente assez bien la préférence pour Deleuze lorsqu'il s'agit de littérature, se fonde sur deux observations. D'une part, il s'appuie sur l'idée que, mis à part l'ouvrage sur Kafka, les autres textes importants de Deleuze sur la littérature ont été écrits individuellement. D'autre part, lorsqu'il y a une interprétation du livre sur Kafka de Deleuze et Guattari, les commentateurs le situent toujours par rapport à l'ensemble de l'œuvre de Deleuze et jamais en fonction de celle de Guattari. Cet aspect a été décisif pour nous, car il est clair que dans la réception littéraire de Deleuze, Guattari est totalement absent en tant qu'écrivain individuel. En définitive, si nous pouvons dire qu'il y a une réception littéraire cohérente de Deleuze aux États-Unis, elle est improbable dans le cas de Guattari.

²⁹ Ronald Bogue, *Deleuze on Literature*, New York-London, Routledge, 2003, p. 8.

I^{ère} partie

Entre croyance et foi : la conception pragmatique de l'action

*

Chapitre 1. La croyance comme anticipation du réel : le pragmatisme de Charles Sanders Peirce

La vie dans son évolution : la fiction pragmatique de l'action

Les penseurs qui s'intéressent au pragmatisme s'accordent généralement pour en attribuer la paternité à Charles Sanders Peirce en vertu d'une maxime qu'il a formulée dans son article *Comment rendre nos idées claires* en 1878 : « Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet »¹. Si Peirce pense que les idées se caractérisent en aval plutôt qu'en amont, dans des effets pratiques plutôt que dans une essence abstraite, son idée sur les idées n'est pas attribuable à un coup de génie mais à une lente et progressive méditation sur de nouveaux principes qui configurent une pensée originalement américaine dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Peirce faisait partie, comme il était de mise à l'époque, d'un petit groupe d'intellectuels formé de scientifiques, de juristes et de psychologues, qu'il a baptisé « *The Metaphysical Club* » (1872-1875) bien après la dispersion de ses membres². Le groupe se rencontrait assez régulièrement chez Peirce ou chez William James, et si « les sujets discutés au "Club" étaient très variés

¹ Charles Sanders Peirce, *Œuvres philosophiques* (vol. 1), édition établie par Claudine Tiercelin et Pierre Thibaud, Paris, Cerf, 2002, p. 248.

² C'est ce qu'affirme Gérard Deledalle dans *Histoire de la philosophie américaine*, Paris, PUF, 1954, p. 17 et que réitère, plus récemment, Louis Menand dans *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2001, p. 201.

[c]elui sur lequel on revenait le plus volontiers était celui de l'évolution »³. Sur ce thème, la véritable influence du groupe était celle de Chauncey Wright. Mathématicien qui effectuait des calculs astronomiques pour la navigation et qui aimait comparer le devenir inattendu de la vie à l'imprévisibilité de la météo, il soutenait que la cause de l'évolution des espèces en général et de l'homme en particulier était attribuable au changement climatique. Wright avait surtout assimilé l'une des œuvres qui a provoqué le plus gros remous dans la pensée américaine, l'*Origine des espèces* (1859). Se tenant au plus près de la théorie de Darwin en mettant l'accent sur l'idée de sélection naturelle, l'évolution, selon lui, ne devait pas être interprétée dans une logique du progrès, comme si c'était une marche linéaire dont chaque pas marquerait une étape dans la progression de l'être vers un ordre intelligible supérieur. Ce mauvais sens du terme évolution, qu'il associe à l'évolutionnisme mécaniste du philosophe anglais Herbert Spencer, était le résultat du mélange d'une idée métaphysique avec des observations scientifiques, le genre de mélange qu'évitait Wright en se limitant aux faits⁴. Il croyait plutôt que l'évolution est aussi imprévue que son chemin est chaotique. Or, cette insistance sur l'idée de sélection naturelle et son principe non linéaire de l'évolution selon lequel les êtres qui s'adaptent le mieux aux changements survivent est assurément l'influence la plus visible du darwinisme sur le pragmatisme. Deledalle vise juste en affirmant que le pragmatisme, dans l'une de ses catégories essentielles, est une « philosophie biocentrique » (la vie vécue en son évolution)⁵. C'est aussi pour cette raison qu'il voit dans Wright un « précurseur du pragmatisme ou mieux celui de directeur de conscience du pragmatisme naissant »⁶.

³ Deledalle, *ibid.*, p. 18. Si l'on discutait volontiers de l'évolution aux débuts des années 1870, c'est que les idées nouvelles de l'évolutionnisme physique de la géologie moderne (Joseph Le Conte) et de l'évolutionnisme idéaliste (Hegel) qui entraient en interaction avec la doctrine évolutionniste de Darwin commençaient à faire leur chemin chez les jeunes intellectuels. L'idée d'évolution leur offrait, sans aucun doute, la possibilité de renouveler en profondeur le récit de la vie.

⁴ Nous résumons la partie que Menand consacre à Wright dans Menand, *The Metaphysical Club*, *op. cit.*, p. 205-214.

⁵ Deledalle, *ibid.*, p. 26.

⁶ *Ibid.*, p. 17.

L'intérêt soutenu de Wright pour la théorie de la sélection naturelle l'a orienté dans une voie sans issue : le monde dans lequel nous vivons est un univers d'incertitude ou de doute (« universe of uncertainty ») dont aucune théorie passée ou future ne pourra jamais rendre compte. Si cette idée l'a amené à discréditer les certitudes philosophiques et scientifiques et l'a conduit dans une impasse morale et un profond nihilisme, elle représentait un défi pour la jeune génération d'intellectuels : il fallait repenser l'univers dans son *évolution incertaine*⁷. Le pragmatisme naissant a semblé vouloir relever le défi en considérant le principe d'adaptation de la sélection naturelle comme principe fondamental de l'action : toutes les *actions* d'un organisme vivant doivent être interprétées comme un essai d'adaptation à un changement brusque survenu dans leur environnement. Il serait donc plus juste de dire que l'action des organismes est une réaction, car il s'agit d'une réponse subite à un bouleversement imprévu qui les affecte de l'extérieur. À partir de ces éléments, nous sommes en mesure de proposer, comme point de départ de notre analyse du pragmatisme, l'énoncé suivant de la conception pragmatique de l'action : un organisme est satisfait (il ne doute pas) lorsqu'il est dans un état de repos, c'est-à-dire tant et aussi longtemps que le milieu de vie auquel il est adapté ne change pas ; si ce dernier se modifie, l'organisme est tourmenté et insatisfait (il doute) ; par conséquent, il doit sortir de son état de repos, se mettre en action pour s'adapter aux nouveaux changements et ainsi retrouver la satisfaction. La « satisfaction » qui est synonyme « d'état au repos » est l'objectif de tout organisme, elle représente l'unique motif de ses actions. Il s'agit sans doute d'une fiction, de la *fiction pragmatique de l'action*, car elle propose une représentation complète du déroulement de la vie comme matrice de toutes les actions possibles : chaque action d'un organisme est corrélative de son évolution, témoigne d'une étape de plus dans son devenir. Mais le déroulement de la vie n'a ni début ni fin : elle est l'éternelle activité de l'organisme dans l'univers incertain. Si les premiers pragmatistes ont été contraints de recourir à une telle fiction cosmologique du vivant pour exprimer le principe de l'action, c'est qu'ils proposaient un point de vue qui diffère radicalement

⁷ Menand, *The Metaphysical Club*, op. cit., p. 213-214.

de la fiction théologique de la cause divine ou métaphysique de l'origine première⁸. Comme l'a remarqué Louis Menand⁹, c'est sans doute pour cette raison que les intellectuels ne semblaient pas gênés par les spéculations cosmologiques à Cambridge (fief des membres du *Metaphysical Club*) au milieu du XIX^e siècle, puisqu'il ne s'agissait pas seulement de s'opposer à des dogmes, mais de proposer une nouvelle représentation de la vie. Si le pragmatisme est habituellement associé à une philosophie de l'action, il ne faut pas négliger que l'idée d'action renvoie fondamentalement à une fiction qui permet d'entrevoir le développement de la vie comme une évolution contingente. Le pragmatisme est marqué, dès ses débuts, par un profond vitalisme.

Éclaircir le doute comme but de l'activité mentale : l'énoncé de la méthode

L'une des tâches du pragmatisme — et c'est assurément ce qui en fait un courant large qui rejoint de nombreuses disciplines — consiste à réinterpréter des domaines ou des phénomènes particuliers (psychologie, sociologie, arts, etc.) sur le modèle de la fiction pragmatique de l'action qui prend invariablement la forme de la boucle infinie satisfaction-instisfaction-satisfaction... Peirce le fait à sa manière en constituant la genèse de « l'enquête » (la recherche) qui est la forme d'expression de l'activité mentale. Le doute et la croyance sont des principes d'action qui ne partagent pas le même objectif : pendant que la croyance « dirige nos actions à

⁸ « *The Metaphysical Club* » constitue l'un des pôles qui donne véritablement naissance à la philosophie américaine pour Deledalle en s'opposant à la philosophie métaphysique officielle (l'ère professorale de l'enseignement de la philosophie classique écossaise et allemande) et aux relents théologiques de cette même philosophie confrontée au problème de l'Union : « C'est par ironie et par défi pour la métaphysique théologique que Peirce lui donna ce nom de Club "métaphysique", car ses membres n'étaient pas des métaphysiciens » (Deledalle, *op. cit.*, p. 17.). Deledalle fait sans doute référence à un passage d'un manuscrit jamais publié de Peirce que Louis Menand cite dans son ouvrage sur le pragmatisme : « "It was in the earliest seventies that a knot of us young men in Old Cambridge, calling ourselves, half-ironically, half-defiantly, 'The Metaphysical Club'..." », *ibid.*, p. 201. À part la réaction transcendantaliste de Ralph Waldo Emerson qui constitue la première déclaration d'indépendance de la pensée américaine, seul le mouvement hégélien (de Saint-Louis et Baltimore), qui résonne assez bien avec l'intérêt des penseurs du *Metaphysical Club* pour la vie dans son évolution, s'oppose à l'orthodoxie qui fige la philosophie officielle.

⁹ *Ibid.*, p. 221-222.

satisfaire nos désirs »¹⁰, le doute les dirige vers un état de croyance. Il y aurait donc, à première vue, primauté du doute sur la croyance. Mais les choses ne sont pas aussi simples, car le doute naît d'une croyance qui ne parvient plus à satisfaire nos désirs : nous ne saurions donc poser la primauté du doute. En suivant la fiction pragmatique de l'action, Peirce interprète le doute comme un état d'insatisfaction qui ne peut satisfaire nos désirs et la croyance comme un état de satisfaction (un état au repos) : « Le doute est un état de malaise et d'insatisfaction [de mécontentement] dont on cherche, en luttant (*struggle*), à se libérer [s'efforcer de sortir] pour atteindre l'état de croyance, tandis que celui-ci [. Celui-ci] est un état de calme et de satisfaction qu'on ne cherche pas à éviter »¹¹. La vie de l'esprit, comme toute vie organique, se développe dans un jeu perpétuel d'échange entre le doute et la croyance qui reproduit parfaitement la fiction cosmologique de l'action qui n'a ni début ni fin¹². Avec son article, Peirce tente de montrer comment l'enquête fixe la croyance ; autrement dit, comment elle aide à éclaircir un doute. Elle doit donc être interprétée comme une action de la pensée qui mène l'esprit d'un état d'insatisfaction à un état de satisfaction. L'enquête ou l'activité mentale ne correspond donc pas à l'état de croyance, mais à l'état de doute, bien que sa visée soit l'état de croyance : elle est une lutte pour la croyance, mais elle commence avec le doute et se termine avec lui. Une croyance ne saurait susciter une enquête, seul un doute « réel » le peut. C'est pour cette raison que Peirce rejette l'une de ses conceptions erronées : « Il est des gens qui aiment à discuter un point dont tout le monde est convaincu. Mais cela ne peut mener plus loin. Le doute cessant, l'activité mentale [intellectuelle] au sujet de

¹⁰ Charles Sanders Peirce, « Comment se fixe la croyance ? », *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 222 (nous utiliserons dorénavant l'abréviation *CFC* pour indiquer cet article). Les variations terminologiques entre crochets font partie du texte de Peirce dans la traduction française. Nous signalerons donc nos propres interventions.

¹¹ *CFC*, p. 222..

¹² Dans son article « Comment rendre nos idées claires ? » qui suit *CFC*, Peirce reformule clairement ce jeu interminable entre le doute et la croyance : « Mais la croyance étant une règle d'action, dont l'application implique un nouveau doute et une pensée [réflexion] nouvelle, en même temps qu'elle est un point de repos, elle est aussi un nouveau point de départ pour la pensée. C'est pourquoi j'ai cru pouvoir appeler l'état de croyance la "pensée au repos", bien que la pensée soit essentiellement une action », « Comment rendre nos idées claires ? », *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 244 (nous indiquerons désormais cet article en utilisant l'abréviation *CRIC*).

la question examinée prend fin »¹³. Sans le doute, il n'y aurait tout simplement pas d'activité mentale.

En définissant l'activité mentale ou la pensée comme la recherche de la croyance, Peirce tente moins d'atteindre sa vérité essentielle que son efficacité à vaincre le doute. En fait, la pensée qui réussit à vaincre un doute en plaçant l'esprit dans un état de croyance sera une activité *utile* et ce, peu importe si la croyance est vraie ou fausse : « Sitôt qu'on atteint une ferme croyance, qu'elle soit vraie ou fausse, on est entièrement satisfait. Il est clair que rien hors de la sphère de nos connaissances ne peut être l'objet de nos investigations, car ce que n'atteint pas notre esprit ne peut être motif d'effort mental [intellectuel]. Ce qu'on peut tout au plus soutenir, c'est que nous cherchons une croyance que nous *penserons* [pensons] vraie »¹⁴. Cette conception du vrai et du faux est la conséquence la plus importante et la plus connue de la fiction pragmatique de l'action : la réussite d'une action est jugée non pas en vertu de sa vérité, mais de son utilité ; toute action qui réussit à placer un organisme dans l'état satisfaisant de la croyance est utile, et comme cet état se confond avec une pensée vraie (une pensée qui ne doute pas), l'action utile est une action qui mène l'esprit à la vérité. Ces équations entre l'utilité et la vérité ont alimenté des débats houleux au sein même des pragmatistes, car les plus radicaux d'entre eux se contentent de confondre vérité et utilité. Peirce n'est cependant pas radical, et c'est ce qui le place bien souvent en marge du pragmatisme.

Si Peirce reconnaît qu'un individu (ou un groupe d'individus) déterminé peut effectivement vaincre le doute en atteignant une croyance qu'il pense vraie, sa croyance, ajoute-t-il, ne parviendra jamais à « fixer la croyance » puisqu'il sera toujours possible qu'un autre individu la remette en question. Il a donc en tête deux idées de croyance qui correspondent à deux idées de la vérité : une croyance en une vérité humaine (qui est à la mesure d'un ou de plusieurs hommes) et une autre en une vérité non humaine (qui dépasse ce que peuvent en penser un ou plusieurs hommes).

¹³ CFC, p. 224

¹⁴ CFC, p. 223.

Lorsque Peirce parle de fixer la croyance, il fait référence à une méthode qui vise une croyance qui ne pourra être logiquement remise en doute par aucun homme, qui éclaire donc définitivement tous les doutes humains sur un objet quelconque. Il cherche cette méthode, et si la manière dont il s'y prend pour y parvenir est exemplaire de la fiction pragmatique, le but qu'il lui donne — une croyance en une vérité non humaine — l'éloigne de cette fiction.

Peirce ne tente pas de justifier la méthode qu'il recherche en fonction de sa vérité, mais de son utilité à résoudre le doute ; c'est pour cette raison qu'il vérifie une à une des méthodes déjà existantes en confrontant leur utilité. Il est conduit à rejeter trois méthodes qui prétendent fixer la croyance : celles de ténacité, d'autorité et d'*a priori*. Ses rejets ne témoignent pas d'une volonté polémique, mais d'une rigueur intellectuelle : chacun lui donne l'occasion d'établir un critère pour juger la méthode qui fixe la croyance, et comme il y a trois rejets, la bonne méthode pour fixer la croyance devra répondre à trois critères¹⁵. Peirce procède ainsi à une critique épistémologique conséquente avec le pragmatisme. La première méthode dite de « ténacité » consiste, pour un individu, à établir une croyance en se répétant ce qui lui semble bon de croire et en rejetant systématiquement tout ce qui s'y oppose. Or, selon Peirce, cette méthode se heurte à « l'impulsion sociale » : « l'homme qui l'aura adoptée s'apercevra que d'autres hommes pensent autrement que lui, et, dans un moment de bon sens, il lui viendra à l'esprit que les opinions d'autrui sont aussi valables que les siennes ; et cela ébranlera sa confiance en ce qu'il croit »¹⁶. Cette méthode échoue à fixer une croyance car, ne se référant qu'à la dimension individuelle de l'activité mentale, elle se laisse envahir par le doute sur le plan collectif. La méthode qu'il recherche pour fixer la croyance doit donc obéir à un critère social, car la croyance relève d'une expérience commune, d'un partage public. Ce critère prend une forme plus politique dans la seconde méthode que

¹⁵ D'un point de vue purement anecdotique, certains pourraient y lire l'obsession de Peirce pour le chiffre trois qui prend sa source dans ses catégories pharénoscopiques Priméité, Secondéité et Tiercéité. Sans vouloir engager notre interprétation dans cette voie, nous soulignons cette caractéristique parce qu'elle nous laisse toujours un peu perplexe lorsqu'elle semble se confirmer dans son œuvre.

¹⁶ CFC, p. 225.

rejette Peirce et qu'il nomme « méthode d'autorité ». Dans cette dernière, contrairement à la méthode de ténacité, c'est l'État, dans la forme de ses institutions, qui impose un ensemble de croyances aux individus. Si Peirce voit dans cette méthode une manière plus élevée de concevoir la fixation d'une croyance parce qu'elle tient compte de sa dimension sociale, il saisit rapidement sa limite à surmonter le doute puisque, si nous élargissons notre sensibilité sociale en comparant nos croyances à celles d'autres États, le doute envahira nécessairement notre esprit. Il souligne, de plus, le défaut manifeste de cette méthode : « [...] ce système est toujours accompagné de cruautés, qui, lorsqu'on l'applique avec persistance, deviennent des atrocités de la plus horrible sorte aux yeux de tout homme raisonnable [...]. La sympathie et l'instinct de société peuvent ainsi naturellement produire un pouvoir absolument impitoyable »¹⁷. Ironiquement, il devient lui-même impitoyable en fustigeant ceux qui s'inscrivent corps et âme dans la poursuite de cette méthode : « Si leur plus haute impulsion [capacité] est de vivre dans l'esclavage intellectuel, qu'ils restent esclaves »¹⁸. Dans sa recherche d'une méthode, Peirce ajoute au critère social, le critère de liberté : on ne peut imposer une croyance ni par ténacité (à soi) ni par autorité (aux autres), la croyance affecte *librement* les hommes, c'est-à-dire *inconditionnellement*. Enfin, la dernière méthode qui échoue à fixer la croyance est dite « *a priori* » parce qu'elle préconise l'adoption de propositions qui semblent agréables à la raison. Comme la croyance ne se fonde pas dans la réalité, mais *a priori* dans la raison, il s'agit, pour Peirce, d'un goût ou d'une mode qui ne s'impose ni par autorité ni par ténacité, mais par affinité intellectuelle : on adopte ordinairement toute croyance que notre esprit a tendance à admettre sans résistance. Or, cette méthode échoue à éclaircir un doute lorsqu'on s'aperçoit que la croyance que l'on a est « déterminée par quelque circonstance en dehors de la réalité »¹⁹. En d'autres termes, la croyance qui est déterminée uniquement par la raison peut toujours être remise en question par la *réalité*. S'ajoute donc au social et à la liberté, le critère de réalité. En rejetant une à une les méthodes existantes, Peirce établit les critères qu'une méthode doit s'imposer si elle

¹⁷ CFC, p. 227.

¹⁸ CFC, p. 227.

¹⁹ CFC, p. 230.

veut être utile dans l'élimination d'un doute et, par conséquent, dans la fixation d'une croyance.

À y regarder de près, les critères que Peirce utilise pour juger l'utilité de la méthode à fixer la croyance reproduisent les critères traditionnels de la vérité : ce qui s'impose *librement* (nécessairement, c'est-à-dire inconditionnellement) à *tous* et qui correspond au *réel* (à ce qui existe réellement, au vrai). Si Peirce recourt à la fiction pragmatique pour établir la méthode qui fixe la croyance, il est clair que les critères de celle-ci sont tels que l'utilité de la méthode dont il parle répond nécessairement à la vérité. Autrement dit, l'utilité est subsumée par la vérité : ce n'est pas l'utilité d'une chose qui fait qu'elle est vraie, mais la vérité d'une chose qui fait qu'elle est utile. Cette différence n'est pas une vaine rhétorique, c'est une opposition qui indique la véritable rupture du pragmatisme avec ce qui précède. Toutefois, si Peirce l'indique, il ne s'y engage pas en pariant tout sur une méthode qui répond aux critères traditionnels de la *vérité*.

« Pour éclaircir [mettre fin à] nos doutes, il faut donc trouver une méthode grâce à laquelle nos croyances ne soient produites par rien d'humain, mais par quelque chose d'extérieur à nous et de permanent [d'immuable], quelque chose sur quoi notre pensée n'ait point d'effet »²⁰. Bien que Peirce ne présente pas directement l'exigence de la méthode selon les trois critères que nous avons relevés, elle les implique incontestablement. Ce « quelque chose de non humain » qui affecte tous les hommes et non seulement un individu ou un groupe d'individus (critère social) ne peut pas être déterminé par une opinion humaine (critère de liberté au sens de quelque chose de libre, d'inconditionnel ou de neutre) parce qu'il s'identifie à la réalité. Il formule ainsi l'hypothèse fondamentale de la méthode scientifique :

Il existe des réalités dont les caractères sont absolument indépendants des opinions [idées] que nous pouvons en avoir. Ces réalités affectent nos sens suivant des lois régulières [certaines lois], et bien que nos sensations [relations] soient aussi variées que nos relations avec les choses, en nous appuyant sur les lois de la perception, nous pouvons établir par le raisonnement [connaître avec certitude, en nous aidant du raisonnement]

²⁰ CFC, p. 230.

comment les choses sont réellement ; et tous les hommes, pourvu qu'ils aient une expérience suffisante et qu'ils raisonnent suffisamment sur ses données, seront conduits à une seule et véritable conclusion²¹.

Cette hypothèse le satisfait entièrement, parce que même si elle ne lui permet pas de prouver qu'il y a effectivement des choses réelles, « elle ne conduit pas à une conclusion contraire », comme c'est le cas dans les méthodes précédentes. Elle est donc à l'abri du doute, et cela suffit à Peirce.

Fixer la croyance comme théorie de la vérité

En adoptant une telle méthode, Peirce identifie la croyance (l'absence de doute) à la réalité, et l'expression de cette identité est la vérité. Il ne se contente donc pas d'une vérité à la mesure de l'homme, bien qu'il reconnaisse par ailleurs qu'une telle vérité puisse exister. En effet, une croyance que l'homme aurait inventée pour éclairer un doute à propos d'un objet quelconque mais qui ne répond pas au critère de réalité est une vérité fictive, c'est-à-dire le genre de vérité qui peut effectivement être utile pour éliminer un doute dans un esprit individuel ou dans celui d'un groupe d'individus qui l'imagine, à condition, toutefois, qu'il ne connaisse pas encore ce qui peut s'y opposer ou refuse de considérer ce qui la contredit. Étant limitée toutefois à une croyance imaginée par un nombre fini d'hommes, elle ne peut satisfaire tout le champ des doutes humains possibles. La croyance en une vérité fictive ne saurait donc s'imposer définitivement, car elle sera tôt ou tard remise en question. Conséquemment, Peirce cherche une croyance en une vérité qui n'a pas été fabriquée par l'imagination de l'homme. Voici comment il distingue la réalité de la fiction : « Si un objet est de n'importe quel caractère que je puisse ou qu'un homme ou que des hommes puissent vouloir qu'il soit ou imaginer, il s'agit d'une *fiction*. Mais si ses caractères sont indépendants de ce que vous ou moi ou n'importe quel nombre d'hommes en pensent, c'est une *réalité* »²². Seule une croyance qui s'identifie parfaitement à la réalité, c'est-à-dire qui est libre de toute opinion humaine subjective, peut se fixer définitivement : il s'agit d'un « consensus

²¹ CFC, p. 230.

²² Peirce, « Projets pour un ouvrage logique », *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 213.

universel ». Il ne faut pas s'abuser néanmoins sur ce dernier terme, puisqu'il ne signifie pas un accord établi en vertu de délibérations humaines, mais imposé par la réalité extérieure à l'homme. Le réalisme de Peirce pourrait donc s'énoncer comme suit : toute croyance qui se *prescrit librement* à tous les hommes se confond avec le réel²³. Ce réalisme signifie que la croyance finale qui s'identifie avec le réel n'est pas une vérité simplement spirituelle qui conserverait indemne, à l'extérieur de l'esprit, la chose-en-soi ; la chose-en-soi disparaît avec Peirce, car l'accord universel signifie un accord avec le réel :

Cette théorie réaliste est donc une position éminemment pratique et proche du sens commun. Partout où prévaudra l'accord universel, le réaliste ne sera pas celui qui viendra troubler la croyance générale par des doutes vains et fictifs. Car pour lui c'est un consensus ou une profession de foi commune qui constitue la réalité [...]. Le réaliste soutiendra que ces mêmes objets qui nous sont immédiatement présents à l'esprit dans l'expérience existent réellement en dehors de l'esprit tels qu'on en fait l'expérience ; ce qui revient à soutenir une théorie de la perception immédiate²⁴.

Si nous le suivons bien, nous pouvons sans trop d'effort conjecturer les conséquences de cette identité. L'idée que des croyances peuvent être définitivement fixées ouvre la porte à l'idée qu'il y aurait quelque chose comme un horizon fini de la connaissance, un point où un nombre fini de croyances recouvrirait un nombre fini de choses réelles. La superposition parfaite de l'ensemble des croyances vraies avec l'ensemble des éléments qui composent la réalité serait dès lors l'accord universel absolu, mais comme Peirce préfère le langage scientifique au langage métaphysique, il serait plus juste de parler de *mesure épistémique totale*²⁵ : « Affirmer qu'il y a des choses extérieures qui ne peuvent être connues que par le pouvoir qu'elles exercent sur nos sens n'est rien d'autre que d'affirmer qu'il y a une

²³ Chez Peirce, la liberté est davantage associée à la réalité qu'à l'homme. Cela donne à peu près ceci : *l'homme qui se défait de ses fictions laisse la réalité s'imposer librement à lui*. La version anthropologique de la liberté donnerait ceci : *celui qui se libère de ses fictions ou de celles des autres est un homme libre. Libre de quoi, dirait-on ? On répondrait : de percevoir immédiatement la réalité !*

²⁴ Peirce, « Compte rendu de l'édition Fraser », *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 143-144 (CREF dans le reste du texte).

²⁵ Bien entendu, cette expression n'est pas de Peirce, mais de nous. Nous fondons cependant notre supposition sur l'idée que si nous poursuivons ce qu'il dit, nous semblons arriver inévitablement à cette conclusion.

tendance générale dans l'histoire de la pensée humaine qui la conduira à un accord général, à un consensus universel »²⁶.

Avec une telle conception de la vérité (croyance qui s'identifie à la réalité), il veut éviter le scepticisme, mais surtout l'anti-réalisme qui soutient qu'il n'y a rien qui existe en dehors de la pensée humaine ou de l'esprit. Le nominalisme idéaliste de Berkeley, qui repose sur l'idée que l'on ne peut penser l'existence d'une chose que l'on ne perçoit pas, ou celui de Hegel, qui s'intéresse uniquement à ce qui s'impose à l'esprit, sont les cibles théoriques de Peirce²⁷. Mais la controverse éclate dans l'entourage immédiat de Peirce lorsque William James soutient, dans ses conférences sur le pragmatisme publiées en 1907, que la « vérité est une chose qui *se fait*, de même que la santé, la richesse et la force, au cours de notre expérience »²⁸. Cette idée de la vérité comporte une conception plastique de la réalité : si l'*existence* de la réalité appartient à la réalité même, son *être* dépend de nous, « bref, nous recevons le bloc de marbre, mais nous sculptons nous-mêmes la statue »²⁹. En séparant l'existence et l'être d'une chose réelle, James fonde le pragmatisme sur un anti-rationalisme au grand dam de Peirce³⁰. Ceci est la conséquence d'un pragmatisme qui abolit la primauté de la vérité sur l'utilité en refusant de concevoir l'idée de vérité telle qu'on la pense traditionnellement et en transgressant les limites de la fonction représentative de l'activité mentale : tout ce qui est utile — toute pensée ou croyance qui réussit à façonner la réalité — est *forcément* vrai. Mécontent de voir le terme pragmatisme accolé à une doctrine anti-rationaliste et anti-intellectualiste (contrairement à Peirce, James ne conçoit pas la croyance vraie et la réalité comme étant simplement analogues : quelle utilité pourrait avoir une activité

²⁶ CREF, p. 142.

²⁷ Sur Berkeley CREF, p. 150-156 ; sur Hegel, « Première conférence de Harvard de 1903 », *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 277-279 (cette édition contient sept conférences prononcées par Peirce à Harvard en 1903. Elles sont toutes indiquées par l'adjectif ordinal qui correspond à leur ordre. Nous suivrons ce type d'indication).

²⁸ William James, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1968 [1911], p. 154.

²⁹ *Ibid.*, p. 173.

³⁰ Le pragmatisme de James s'oppose autant au rationalisme empirique, qui interprète la « chose réelle » comme un élément intra-mondain, qu'au rationalisme idéaliste, qui la conçoit comme un élément mental.

qui se contente de dédoubler la réalité ?³¹), Peirce adopte le nom « *pragmaticisme* » pour la sienne.

« On retiendra donc du *pragmaticisme* un effort fait pour rapprocher le plus possible le *pragmatisme* de la conception d'une vérité idéale, rationnelle et objective, et de valider ainsi la logique et la science »³². En confirmant la supériorité de la logique et de la science dans l'opération qui consiste à fixer la croyance, Peirce veut fonder l'activité qui suscite l'accord entre tous les hommes : ceux qui suivent la méthode scientifique et la logique seront en bout de ligne unis. Cet accord est assuré par une force extérieure à l'homme qu'il appelle la « vérité fatale ». La méthode scientifique est donc aussi une politique de la communauté humaine. Il s'ensuit que les croyances fausses ou fictives, c'est-à-dire celles qui sont créées par l'imagination d'un individu ou d'un groupe d'individus, sont rejetées *scientifiquement* par Peirce parce qu'elles ne correspondent pas à la réalité et *politiquement* parce qu'elles engendrent l'opposition et la lutte entre les hommes qui défendent leurs propres croyances. Les méthodes qui visent de telles croyances entraînent nécessairement la discorde de la communauté scientifique, laissent cette communauté dans un perpétuel état d'insatisfaction — elles ne conviennent donc pas à la fiction pragmatique de l'action ! —, puisqu'elles admettent que ce qu'un homme pense vrai peut être différent de ce que croit vrai un autre homme : « Les esprits de cette sorte ne semblent pas croire qu'une controverse doive jamais cesser. Ils semblent penser que l'opinion qui convient à une autre nature d'homme ne convient pas à une autre, et que par conséquent, la croyance ne sera jamais établie [fixée]. En se contentant de fixer leurs opinions par une méthode qui peut conduire un autre homme à un résultat

³¹ Nous reviendrons sur l'anti-intellectualisme de James lorsque nous analyserons les objections qu'il adresse à la conception rationnelle de la vérité.

³² Émile Callot, *William James et le pragmatisme*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1985, p. 33. Les commentateurs de James ne manquent jamais de rappeler cette anecdote lorsqu'ils le situent par rapport à Peirce : « James allia le pragmatisme à l'empirisme, au positivisme, au nominalisme — dans sa formule d'« anti-intellectualisme ». La conséquence de cette entreprise fut les attaques d'un Peirce si furieux qu'il alla même jusqu'à désavouer son propre enfant et inventer pour sa théorie de la méthode un nouveau terme « *pragmaticisme* », dont la laideur, espérait-il, découragerait les ravisseurs ! », Andrew J. Reck, *William James*, Paris, Seghers, 1967, p. 49.

différent, ils trahissent la faiblesse de leur conception de la vérité »³³. La bonne conception de la vérité assure la cohésion de la communauté scientifique. Contrairement à ceux qui recourent aux méthodes de ténacité, d'autorité ou *a priori*, les esprits qui suivent la méthode scientifique parviennent, en fixant véritablement la croyance, à harmoniser la communauté scientifique et ainsi à la placer dans un état de satisfaction. L'ordre entre les penseurs est assuré par un élément neutre qui est indépendant de l'esprit humain et que Peirce définit comme suit : « Ainsi, le réel peut se définir : *ce dont les caractères ne dépendent pas de ce que quiconque peut penser qu'ils sont [de l'idée que l'on peut en avoir]* »³⁴. La méthode scientifique mène « fatalement » tous les penseurs au même endroit, à « un point central prédestiné ». Peu importe les chemins ou les outils qu'ils utiliseront, si leur utilisation s'accorde avec la méthode scientifique, ils parviendront tous à la même conclusion, car une « force extérieure » les y entraîne : « Cette activité de la pensée qui nous emporte, non pas où nous voulons, mais à un but fixé d'avance, semble être l'œuvre de la destinée [l'effet de l'arrêt du destin] ». Il est impossible d'échapper à « l'opinion prédestinée [fatale] » : « Cette grande loi est contenue dans la notion de vérité et de réalité. L'opinion sur laquelle il est fatal que tous les chercheurs finissent pas s'accorder [prédestinée à réunir finalement tous les chercheurs] est ce que nous appelons le « vrai », et l'objet représenté dans cette opinion [l'objet de cette opinion] est le réel. C'est ainsi que j'expliquerais la réalité »³⁵.

Si les principes de vérité et de réalité sont les principes théoriques et pratiques de la communauté scientifique ordonnée, Peirce les applique également à une conception plus large de la communauté. Nous avons vu qu'en rejetant la méthode d'autorité, il n'a pas manqué de souligner ses dérapages politiques — « ce système est toujours accompagné de cruautés, qui, lorsqu'on l'applique avec persistance, deviennent des atrocités ». Par la méthode scientifique, Peirce entend vaincre tous les faux débats métaphysiques ou religieux qui divisent les communautés et entretiennent les conflits. Il en offre d'ailleurs un exemple avec l'idée de

³³ CRIC, p. 256.

³⁴ CRIC, p. 254.

³⁵ CRIC, p. 257.

« transsubstantiation » qui soulève la controverse entre les communautés catholique et protestante : si, pour la première, le pain et le vin sont réellement chair et sang bien qu'ils aient la propriété du pain et du vin, pour la seconde, ils ne sont que symboliquement chair et sang, bien qu'ils alimentent les âmes comme le vin et le pain nourrissent le corps. La conclusion de Peirce discrédite leur désaccord *fictif* en le qualifiant de « folie » et propose plutôt leur réunion : « C'est folie de la part des catholiques et des protestants de se croire en désaccord sur les éléments du sacrement s'ils sont d'accord sur tous les effets sensibles, présents et à venir »³⁶. Pour éliminer les divisions entre les différents groupes qui forment une communauté, il faut éliminer les certitudes fictives qui sont tout bonnement des « folies ». Il considère ainsi la fiction pragmatique de l'action d'un point de vue collectif : il ne suffit pas de croire ce qu'on imagine pour atteindre un état de satisfaction, il faut que ce que l'on croit, tous les hommes le croient pour atteindre le véritable état de satisfaction, c'est-à-dire une satisfaction commune, partagée. Ce point de vue collectif ne s'ajuste pas sur les catégories de l'universalité et de la nécessité de la philosophie transcendantale ; Peirce n'est pas idéaliste mais réaliste : ce par quoi tous les hommes se rejoignent ne se trouve pas en eux dans les concepts *a priori* de l'entendement ou dans les idées de la raison, mais dans les *effets sensibles intramondains*. Sa doctrine pragmatique n'est donc pas anthropologique au sens où d'autres doctrines pragmatistes se prétendent « humanistes » en fondant la croyance et la vérité sur les effets que l'homme produit sur la réalité³⁷. Contrairement à d'autres versions du pragmatisme, celui de Peirce se situe hors du sillage kantien.

Effets sensibles et jugements perceptuels

Si Peirce s'éloigne du pragmatisme en répétant les critères traditionnels de la vérité, il y reste en disant que tout ce qui affecte l'homme doit avoir des effets sensibles ou pratiques qui sont directement perceptibles. Le jugement et la

³⁶ *CRIC*, p. 248.

³⁷ Nous pensons ici surtout au pragmatisme humaniste du philosophe anglais F.C.S. Schiller qui, en accord avec les thèses de James, affirme que « l'homme est la mesure de toute chose. Il part de l'expérience qu'il a du monde et y revient après l'avoir ordonné selon ses tendances », Callot, « L'humanisme de F.C.S. Schiller », *William James et le pragmatisme*, *op. cit.*, p. 140.

perception vont de pair avec les effets sensibles : on ne juge que ce que l'on perçoit, et la perception n'est affectée que par des effets sensibles. Comme pour une personne individuelle, une notion générale (idée ou concept) est conçue dans le jugement perceptuel par la collection de tous ses effets sensibles. Peirce appelle les effets sensibles perçus des « percepts singuliers », et leur collection dans le jugement, un « singulier collectif »³⁸. Le singulier collectif est une notion générale ou une idée dont l'entité implique un nombre quelconque d'effets sensibles. Voilà pourquoi il en fait une vérité du pragmatisme qui en entraîne, corrélativement, une seconde : « *premièrement*, qu'il n'y a pas de conceptions qui ne nous soient pas données dans des jugements perceptuels, si bien que nous pouvons dire que toutes nos idées sont des idées perceptuelles. Ceci a des résonances sensationnalistes. Mais pour maintenir cette position, il faut reconnaître, *deuxièmement*, que les jugements perceptuels contiennent des éléments de généralité, si bien que l'on perçoit directement la Tiercité »³⁹. La collection de tous les effets sensibles est une mise en relation de percepts singuliers (d'effets sensibles) qui est elle-même perceptible dans des effets pratiques, dont celui de souder une communauté.

La conception d'un objet correspond à la conception complète de ses effets pratiques. En réenonçant la maxime pragmatique, nous revenons à notre point de départ, mais avec ceci en plus : la conception que nous avons d'un objet est une croyance, et la bonne conception d'un objet, c'est-à-dire une conception qui se fonde sur les effets sensibles d'un objet qui peuvent être vérifiés dans la réalité (qui écarte donc les conceptions imaginaires ou *a priori*), est une croyance fixée au sens où elle est conforme à la réalité de l'objet. Il faut ajouter que tout ce procédé aboutit aux « habitudes » que les hommes ont par rapport aux objets, c'est-à-dire aux attentes qui

³⁸ « Nous pouvons exprimer les choses en disant que tous ces percepts singuliers étaient des aspects ou des parties d'un singulier collectif », Peirce, « Sixième conférence », in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 410.

³⁹ *Ibid.*, p. 413. Correspondant au troisième mode d'être des catégories pharénoscopiques de Peirce, « la tiercité est le mode d'être de ce qui est tel qu'il est, en mettant en relation réciproque un second et un troisième » (Peirce, *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978, p. 22). C'est le mode d'être privilégié de la logique des relations de Peirce. Au demeurant, ce mode d'être est indépendant de l'homme, bien que ce soit ce dernier qui l'actualise dans la pensée.

guident leurs actions lorsqu'ils doivent les appréhender⁴⁰. Si le doute est une réaction, l'habitude (ou la croyance fixée) est un mode d'action par « associations nerveuses », que nous pourrions appeler, plus communément, conditionnements. Nous avons vu cependant que la croyance fixée n'est pas le véritable principe actif de la pensée ; seul le doute la met véritablement en action. Qu'en est-il alors de la croyance ? N'est-elle simplement que le nom psychologique de la vérité ? Cette conclusion est insatisfaisante, car Peirce est logicien et non psychologue ! Nous aimerions donc poursuivre cette partie en soulignant l'apport de la croyance à la fiction pragmatique de l'action et qui prend la forme de l'anticipation des relations dans l'expérience, ce qu'il appelle la « logique de l'abduction ».

Le pragmatisme comme logique de l'abduction : la croyance anticipe le réel

Il serait tout à fait inutile pour Peirce d'utiliser la notion de croyance si elle ne faisait que se conformer à la réalité : autrement, le nom de vérité aurait suffi. Si l'identité avec le réel est la fin poursuivie par la conception pragmatique d'un objet, ce n'est pas cette identité qui est à l'origine de cette dernière, mais la croyance. Or, Peirce s'y ajuste en retraçant la genèse d'une idée. Nous touchons ici l'objet même du pragmatisme qui consiste à décrire l'élaboration d'une nouvelle idée dans la pensée, à imaginer la vie mentale dans son évolution — en avançant un peu notre analyse, nous pouvons ajouter qu'il s'agit, chez Peirce, d'une *évolution vers la réalité*. La notion de croyance joue un rôle important dans cette fiction en signifiant l'espoir d'une pensée qui établit son action sur sa propre suggestion.

⁴⁰ L'un des problèmes que nous avons rencontrés lors de la lecture des conférences et des articles de Peirce, c'est la profusion de termes qui semblent synonymes, comme action, croyance, habitude et conception. Dans une formule lapidaire, Peirce met en continuité tous ces termes : « Ainsi nos actions ont exclusivement pour objet ce qui affecte les sens ; notre habitude a le même caractère que nos actions ; notre croyance que notre habitude et notre conception que notre croyance », *CRIC*, p. 247. La seule explication que nous pouvons offrir pour cette accumulation de termes qui renvoient les uns aux autres est pragmatique : Peirce est en train de produire l'idée du pragmatisme à partir de ses effets sensibles (action, croyance, habitude et conception). En d'autres mots, la mise en relation de ces termes, leur effet de continuité, est l'idée du pragmatisme.

Peirce décrit ainsi l'interprétation de la théorie de l'un des membres du *Metaphysical Club* : « What a man really believes is what he would be ready to act upon, and to risk much upon »⁴¹. Il propose d'appeler pragmatisme cette théorie de la croyance en faisant allusion à un passage de Kant dans *La critique de la raison pure*. Voici le passage auquel il se réfère :

Il faut que le médecin fasse quelque chose pour un malade qui est en danger ; mais il ne connaît pas la maladie. Il examine les phénomènes et il juge, ne sachant rien de mieux, qu'il a affaire à la phtisie. Sa foi, même suivant son propre jugement, est simplement contingente, un autre pourrait peut-être trouver mieux. Une foi contingente de ce genre, mais qui sert de fondement à l'emploi réel de moyens pour certaines actions, je l'appellerai la *foi pragmatique*.

La pierre de touche ordinaire, grâce à laquelle on reconnaît si ce que quelqu'un affirme est une simple persuasion ou tout au moins une conviction subjective, est le pari [...]. La foi pragmatique n'a donc qu'un degré, qui peut être grand ou petit, suivant la nature de l'intérêt qui est en jeu⁴².

Une bonne croyance, une croyance fixée rejoint l'idée d'un objet, c'est-à-dire la conception complète de ses effets pratiques. En d'autres mots, c'est une bonne perception, une perception juste de la réalité. Mais l'idée n'est pas inscrite dans les effets sensibles d'un objet, elle est ce qui les met en relation sans se confondre avec eux. Alors comment l'idée peut-elle surgir dans la pensée si, en se distinguant des effets sensibles, elle ne semble pas pouvoir être perçue directement dès l'abord ? En s'engageant dans une logique des relations qui a pour principe qu'une idée n'est ni une essence ni une entité métaphysique que l'on peut intuitionner, mais une relation entre des faits, Peirce dit que la pensée procède par inférence en rassemblant, par anticipation, un certain nombre d'effets sensibles : l'idée naît du procédé logique de l'abduction.

Nous nous trouvons en présence d'une masse de faits. Nous les parcourons. Nous les examinons. Ils nous donnent l'impression d'un embrouillamini confus, d'une jungle impénétrable. Nous sommes incapables de les garder présents à l'esprit. Nous nous efforçons de les mettre par écrit, mais ils semblent si multiplement imbriqués que nous ne pouvons ni nous persuader que ce que nous avons couché par écrit représente les faits, ni parvenir à une idée claire de ce que c'est que nous avons couché par écrit. Mais voici que

⁴¹ Cité par Menand, *The Metaphysical Club*, op. cit., p. 226. Le membre auquel Peirce fait référence est Nicolas St. John Green, professeur de droit à Harvard et ami de Wright, *ibid.*, p. 223-226.

⁴² Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1990, p. 553-554.

tout à coup, alors que nous sommes absorbés à digérer les faits, et nous efforçons d'y mettre de l'ordre, il nous vient à l'esprit que si nous devions admettre pour vrai quelque chose dont nous ignorons qu'il l'est, ces faits s'arrangeraient de façon lumineuse. Telle est l'*abduction*...⁴³.

L'abduction est donc le processus par lequel on n'impose pas de manière *a priori* des idées aux faits perçus ; c'est plutôt le contraire, il faut d'abord observer les faits et ensuite suggérer leur mise en relation. Cette suggestion est une hypothèse explicative que l'on doit vérifier *a posteriori* dans l'expérience. Contrairement à l'induction et à la déduction, l'abduction est le seul procédé logique qui engendre véritablement une nouvelle idée en vertu de sa valeur anticipative. Voici comment Peirce clarifie la notion d'abduction :

L'abduction consiste à étudier les faits et à concevoir une théorie pour les expliquer. Sa seule justification est que, si nous voulons jamais comprendre en quoi que ce soit les choses, ce doit être de cette manière. [...]

Elle [l'induction] commence par une théorie et elle mesure le degré d'accord de cette théorie avec le fait. Elle ne peut jamais être à l'origine de la moindre idée. La déduction pas davantage. Toutes les idées de science lui viennent par le biais de l'Abduction⁴⁴.

L'abduction est le processus qui consiste à former une hypothèse explicative. C'est la seule opération logique qui introduise la moindre idée nouvelle ; car l'induction ne fait rien si ce n'est déterminer une valeur, et la déduction se contente de dérouler les conséquences nécessaires d'une pure hypothèse.

La Déduction prouve que quelque chose *doit être*, l'Induction montre que quelque chose *est effectivement opérant*. L'Abduction suggère simplement que quelque chose *peut être*.

Sa seule justification est qu'à partir de sa suggestion, la déduction peut tirer une prédiction qui peut être testée par l'induction et que, si nous devons jamais apprendre quelque chose ou comprendre le moins du monde les phénomènes, c'est par abduction que cela doit se faire⁴⁵.

En affirmant que l'abduction est la logique du pragmatisme — c'est le titre de sa septième conférence —, Peirce en fait la méthode qui permet à l'homme de faire naître des idées nouvelles. Mais l'abduction n'est pas en soi une méthode, elle est une faculté qui, quoiqu'elle soit logique, ne peut faire l'objet d'une analytique, n'est pas, autrement dit, *critiquable*. En effet, cette faculté produit une suggestion

⁴³ « Septième conférence », *op. cit.*, p. 429 (note a).

⁴⁴ « Cinquième conférence », *op. cit.*, p. 381.

⁴⁵ « Sixième conférence », *op. cit.*, p. 401.

abductive ou une hypothèse explicative comme un « flash », elle est en cela de nature immédiate :

Quelle que soit la façon dont l'homme a acquis cette faculté divinatoire sur les manières d'être et d'agir de la Nature, ce n'est certainement pas par une logique autocontrôlée et critique. Même maintenant, il ne peut donner aucune raison exacte pour ce qu'il a pu le mieux deviner. Il me semble que ce que nous pouvons énoncer de plus honnête à propos de la situation logique — qui soit le plus à l'abri de toute adjonction discutable — c'est de dire que l'homme a une certaine Perspicuité (*Insight*), pas assez forte pour être plus souvent juste que fausse, mais assez forte pour ne pas être de façon écrasante plus souvent fausse que juste, à l'égard de la Tiercéité, des éléments généraux de la Nature⁴⁶.

Nous sommes tout à fait conscient que Peirce introduit la notion d'abduction un quart de siècle après son texte sur la croyance et que, par conséquent, ces deux notions ne sont pas contemporaines dans sa pensée. Seulement, il nous paraît plausible d'affirmer qu'il a remplacé l'idée de croyance par celle d'abduction, car cette dernière a l'avantage d'appartenir au vocabulaire de la logique — le domaine de recherche de Peirce. Nous proposons donc d'interpréter ses développements sur l'abduction parallèlement à ses idées sur la croyance, parce qu'il y a similitude entre une « suggestion abductive » et une « croyance subjective » (fictive ou imaginaire, c'est-à-dire non fixée). L'abduction est donc une fiction imaginaire privée qui s'aligne sur la foi pragmatique de Kant : c'est un pari qui, s'il est gagné, parviendra à expliquer les faits, en proposant leur mise en relation de telle manière que l'on ne puisse jamais être déçu ou surpris par leurs conséquences pratiques. Que l'on ne puisse plus être déçu ou surpris ne signifie pas chez Peirce que la croyance subjective ou suggestion abductive qui gagne son pari plie les faits réels à sa volonté ; cela veut tout simplement dire qu'elle s'identifie au réel. C'est pour cette raison que l'abduction dans ce type de pari est de l'ordre de la « divination », car elle *anticipe véritablement le réel*. Mais comme un pari ne saurait être toujours vainqueur — autrement ce ne serait plus un pari —, la suggestion abductive est *faillible*, et son anticipation peut donc être déçue dans l'expérience⁴⁷. C'est pour

⁴⁶ « Sixième conférence », *op. cit.*, p. 403.

⁴⁷ L'idée de pari a marqué les membres du *Metaphysical Club*, au point où l'un de ceux-ci, Wendell Holmes, parle allègrement de « philosophy of bettabilitarianism », Menand, *The Metaphysical Club*, *op. cit.*, p. 217.

cette raison précise que nous faisons un parallèle entre la logique de l'abduction et la croyance subjective (non fixée) et que nous interprétons la croyance fixée comme une anticipation (une ancienne croyance subjective) qui a été confirmée dans l'expérience. Peirce attribue d'ailleurs à l'abduction et à la croyance un même but, celui de produire une « habitude », c'est-à-dire une croyance subjective qui s'est objectivée en se vérifiant *a posteriori* dans l'expérience et qui ne saurait plus dès lors décevoir les attentes de l'homme. Présentée de la sorte, nous comprenons que, comme la croyance, la suggestion abductive est un processus actif qui *veut* résoudre définitivement un doute : elle naît d'un doute et désire le surmonter en s'établissant comme croyance fixée, c'est-à-dire comme une habitude qui guide positivement l'homme dans l'expérience :

Sa fin [la fin de l'hypothèse explicative, de la suggestion abductive (nous soulignons)] est, en se soumettant au test de l'expérimentation, de faire en sorte d'éviter toute surprise et de conduire à l'établissement d'une habitude d'attente positive qui ne sera pas déçue. On peut donc admettre n'importe quelle hypothèse, en l'absence de toute raison particulière de penser le contraire, pourvu qu'elle soit susceptible de vérification expérimentale, et seulement dans la mesure où elle est susceptible d'une telle vérification. Telle est approximativement la doctrine du pragmatisme⁴⁸.

Si le début de la méthode pragmatique est de l'ordre de l'incontrôlé, du divinatoire, du pari, etc., sa fin est l'établissement d'une attitude contrôlée face au réel, qui n'est, finalement, qu'une identification à lui. La méthode pragmatique consiste donc à vérifier une anticipation pour en faire une habitude, une croyance imaginaire pour en faire une attente positive.

Nous croyons avoir abordé les éléments fondamentaux qui composent la fiction pragmatique de Peirce et qui en font une croyance qui anticipe le réel, au sens où elle le prédit. Résumons-la : une habitude est remise en question par l'observation de nouveaux effets sensibles (de nouveaux faits perçus) qui sont inexpliqués ; l'habitude est donc bouleversée par un doute et demande une nouvelle croyance pour se fixer de nouveau ; or, comment une nouvelle croyance est-elle possible ? Comment une nouvelle conception, une nouvelle idée peut-elle naître dans l'esprit de

⁴⁸ « Septième conférence », *op. cit.*, p. 433.

l'homme ? Peirce fait intervenir ici la logique de l'abduction qu'il présente comme la catégorie qui donne au pragmatisme son originalité. Pour expliquer les nouveaux faits qui viennent bouleverser une habitude, il faut imaginer une suggestion abductive ou, autrement, une hypothèse explicative. Rien n'explique comment cette suggestion apparaît dans l'esprit, son événementialité est de l'ordre du mystère, de la divination, du flash, etc. ; elle ne peut faire l'objet d'une critique. Il s'agit d'une croyance subjective ou fictive qui met imaginativement en relation les nouveaux faits perçus avec les anciens après les avoir triés : c'est la première étape dans l'élaboration d'une nouvelle idée. Cette croyance est toutefois hautement faillible, car tant qu'elle reste une suggestion, tant qu'elle est de nature hypothétique, elle reste privée. Cependant, si la mise en relation suggérée par l'imagination se vérifie *a posteriori* dans l'expérience en expliquant les nouveaux faits de manière à en prédire les effets sensibles possibles, elle s'identifie à la réalité en changeant de statut : devenue objective, elle s'impose comme nouvelle habitude. De l'ancienne à la nouvelle habitude, l'homme évolue logiquement vers la conception définitive de la réalité, c'est-à-dire une conception qui ne peut plus être remise en doute.

Les conséquences de la fiction pragmatique de Peirce

Un exemple s'impose, croyons-nous, pour illustrer les conséquences de la fiction pragmatique de Peirce. Avec lui, nous voulons, d'abord, souligner deux choses : d'une part, que la logique des relations l'amène à considérer la « vraie continuité » entre les effets sensibles et, d'autre part, que le pragmatisme tente de résoudre les vaines disputes métaphysiques. Cet exemple nous permettra, ensuite, de situer précisément la limite de la version peircienne du pragmatisme dans son critère réaliste. Finalement, l'exemple conclura cette partie en soulignant les éléments que nous développerons dans notre analyse du pragmatisme de William James.

L'exemple que nous avons choisi a pour objet la littérature. Loin d'être arbitraire, ce choix est commandé par la nature même de notre travail : si les principes de la fiction pragmatique peuvent s'appliquer à différents types d'objets,

celui que nous visons relève du domaine de l'interprétation littéraire. De plus, nous avons voulu donner un caractère très général à l'exemple — un exemple dont l'énoncé est généralement admis par la communauté littéraire — à la fois pour qu'il serve notre critique du pragmatisme de Peirce et pour ne pas se heurter trop vite à des objections qui la perturberaient. Prenons comme point de départ les deux grandes idées qui ont fait naître la notion moderne de littérature à la fin du XVIII^e siècle, qui se sont répandues au XIX^e siècle et imposées au XX^e siècle. Il y a d'un côté, l'idée de la littérature autonome, dont le héros est le génie individuel qui exprime, dans son langage pur, un monde spirituel caché et absolu ; de l'autre, l'idée de la littérature comme expression des lois de la réalité sociale. L'idée moderne de la littérature est divisée entre les absolutistes et les positivistes ; entre les stylistes de l'art pour l'art qui fondent l'indépendance du fait littéraire et les historiens et sociologues qui surveillent les rapports sociaux de production du commerce littéraire. Ce sont là deux idées très générales qui accompagnent invariablement la notion moderne de littérature⁴⁹. Comment donc un ordre culturel spatio-temporel (en gros, l'Europe au XIX^e siècle) peut-il avoir produit à la fois des définitions déterminées aussi antinomiques qui scindent le savoir littéraire et engendrent des luttes parmi leurs partisans ?

La méthode scientifique s'imposerait, selon Peirce, pour juger laquelle des deux croyances ou suggestions abductives pourrait être fixée et mériterait le statut d'idée claire de la littérature, mettant ainsi un terme aux différentes luttes autour de la question de la littérature. Dans ce dessein, il faudrait concevoir les effets sensibles (les percepts singuliers) passés et à venir de ce que l'on entend par « littérature ». Contrairement à l'ancienne conception de la littérature qui signifiait, dans l'ordre des Belles-Lettres, non pas l'acte poétique d'écrire mais un savoir normatif sur les écrits poétiques, la notion moderne de littérature étend ses références sensibles à tout acte

⁴⁹ Les sociologues sont peut-être ceux qui, dans les dernières décennies, ont le mieux exprimé ces deux grandes idées en proposant leur point de vue sur le « champ littéraire ». Nous pensons, bien entendu, à Pierre Bourdieu (*Les règles de l'art*, Paris, Seuil, 1992, surtout les chapitres « La conquête de l'autonomie. La phase critique de l'émergence du champ » et « La genèse de l'esthétique pure ») et aussi à Pascale Casanova (*La république des lettres*, Paris, Seuil, 1999, surtout la première partie « Le monde littéraire »).

d'écriture fictive. Il y a là un cas paradigmatique de bouleversement d'une habitude. Tragédie, ode, drame, roman, essai, etc. trouvent tous dorénavant leur place sous un même vocable : littérature. Les effets sensibles de l'idée de littérature ont changé : ils ne renvoient plus aux caractéristiques génériques ou normatives, mais aux caractères généraux de l'acte d'écriture. La question littéraire s'est déplacée : elle ne demande plus à un texte de fiction *s'il a suivi les règles*, mais *ce qu'il a fait*. Les réponses sont connues : pour les uns, il exprime, dans la puissance même du langage, la grande union universelle (le peuple à venir) ; pour les autres, la reproduction des mœurs d'une société historiquement déterminée.

Si nous suivons bien Peirce, pour se faire une idée claire d'une chose, il faut rassembler ses effets sensibles, c'est-à-dire mettre en continuité ses percepts singuliers, ce qui signifie, ni plus ni moins, *percevoir* le flux ou la « vraie continuité » entre les faits (le mouvement entre les percepts singuliers). L'idée ou la conception d'une chose consiste donc à fondre des faits dans une seule entité, à *percevoir* des individualités séparées comme un singulier collectif. Peirce exprime le mieux son idée de « vraie continuité » en l'illustrant par la course d'Achille et de la tortue qu'il conclut ainsi : « [...] on peut soutenir que nous pouvons être justifiés à inférer la vraie généralité, la vraie continuité [...] [la] continuité est donnée dans la perception, c'est-à-dire que, quel que puisse être le processus psychique sous-jacent, nous percevons, semble-t-il, un véritable flux temporel, de telle sorte que les instants se fondent les uns dans les autres sans individualité séparée »⁵⁰. L'idée de « flux temporel » rappelle sans contredire l'idée de « durée » de Bergson et, plus près de lui, « le courant de conscience » (*stream of consciousness*) de William James. Seulement, Peirce précise que les éléments qui sont mis en continuité sont des faits empiriquement observables dans le monde ordinaire (c'est ce qu'il entend par « percepts singuliers »), tout élément provenant de l'imagination d'un individu et dépendant uniquement de sa conscience subjective n'est pas un fait perceptible. En

⁵⁰ « Septième conférence », *op. cit.*, p. 437. Cette course mythique est l'un des exemples les plus utilisés à l'aube du XX^e siècle pour illustrer les différentes conceptions que l'on avait du mouvement. Voir, entre autres, Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1948, p. 84-85.

somme, les effets sensibles se confondent avec la réalité au sens que Peirce donne à ce terme :

[...] la réalité, comme toute autre qualité, consiste dans les effets sensibles [perceptibles] particuliers produits par les choses qui la possèdent. Le seul effet des choses réelles est de causer [produire] la croyance, car toutes sensations qu'elles excitent [elle excite] apparaissent dans la conscience sous forme de croyance. La question se ramène donc à savoir ce qui distingue la croyance vraie ou croyance au réel et la croyance fausse ou croyance à la fiction [...] Quiconque choisit arbitrairement les propositions qu'il adoptera [pour vraies] ne saurait employer le mot "vérités" [*vérités*] que pour proclamer sa détermination de s'en tenir à celles qu'il a choisies⁵¹.

Nous pouvons donc présumer que Peirce trancherait le débat entre ceux qui *croient* que l'idée de littérature comme acte d'écriture renvoie à l'expression de l'absolu et ceux qui *croient*, au contraire, qu'elle exprime la réalité avant même d'analyser la collection des effets sensibles proposée par les uns et les autres, car il y a une croyance qui est immanquablement fictive puisqu'elle repose sur un « percept » qui ne peut s'identifier à la réalité telle qu'il la conçoit. Le critère réaliste de Peirce fait sans aucun doute écho au credo positiviste de son époque et qui est passé à l'histoire des lieux communs dans la dernière proposition du *Tractatus*⁵². Il s'agirait donc pour lui d'un faux débat, d'une vaine lutte que la méthode scientifique aurait vite fait de régler : entre l'idée que la littérature exprime l'absolu et l'idée qu'elle exprime la réalité, le choix s'imposerait de manière inéluctable pour le logicien américain.

Cet exemple fait apparaître la limite du pragmatisme logique de Peirce qui tient entièrement sur le critère de réalité. Même si la pensée anticipe le réel de façon imaginaire selon la logique de l'abduction, cela ne veut pas dire qu'elle l'invente. « Anticiper le réel » signifie, pour lui, rassembler, par la logique, des effets sensibles qui renvoient à des qualités positives indépendantes de l'homme. L'anticipation, quoiqu'elle soit imaginaire, subjective et inférentielle (donc elle n'a pas à être

⁵¹ *CRIC*, p. 255

⁵² « Ce dont on ne peut pas parler, il faut le taire », Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961, p. 107.

observée directement pour être acceptée⁵³), a pour matière des faits empiriquement observables ; une anticipation ne pourrait donc être entamée à partir d'éléments qui, par définition, ne seront jamais perceptibles dans la réalité, exactement comme les conséquences qui la confirment doivent être de « nature perceptuelle »⁵⁴. C'est pour cette raison qu'il peut discréditer une idée avant même d'en faire l'expérience dans le réel (d'en observer ses conséquences pratiques), car si l'idée se confirme dans des effets sensibles observables dans la réalité, ceux-ci doivent en faire partie dès le départ ; en d'autres termes, la logique de Peirce part de la réalité et y retourne. Dès lors, comme l'absolu est une qualité métaphysique dont il ne sera jamais possible, par définition, d'en vérifier positivement les effets dans la réalité physique indépendante de l'esprit de l'homme, il ne verrait sans doute pas pourquoi on perdrait du temps à distinguer cette fausse croyance, d'une croyance qui identifie la littérature à la réalité. Malgré son désir pragmatique de vaincre les débats métaphysiques qui empêchent la constitution d'une communauté harmonique, Peirce favorise *a priori* le camp positiviste — il parierait sur lui —, ce qui alimente, bien malgré lui, la controverse entre les réalistes et les absolutistes, sans pouvoir saisir ce qui unie les deux positions. Dans un certain sens, la communauté de Peirce n'est pas *démocratique*, puisque c'est la réalité, et non ce qu'en pensent subjectivement les hommes, qui a le dernier mot.

Nous avons dit que Peirce indique le chemin que le pragmatisme ouvre dans la pensée mais ne s'y engage pas. Sa conception de l'anticipation rattachée à l'idée que l'esprit imagine l'assemblage d'effets sensibles est porteuse de potentialités interprétatives riches : Peirce est au seuil d'une réalité qui se fait, à deux pas de

⁵³ La perception, pour le logicien, signifie « tout simplement ce que l'expérience — c'est-à-dire la succession de ce qui lui arrive — le force à admettre immédiatement et sans la moindre raison », « Sixième conférence », *op. cit.*, p. 414.

⁵⁴ « Ainsi une conception ne peut, semble-t-il être admise au rang d'hypothèse que pour autant que ses conséquences possibles sont d'une nature perceptuelle, ce qui s'accorde pour le moment avec la maxime du pragmatisme, telle que je l'ai formulée à l'origine », *ibid.*, p. 415. La qualité inférentielle de l'anticipation qui fait que l'on admet logiquement une hypothèse sans l'observer directement dans la réalité (ce qui ne veut pas dire, au demeurant, que l'on ne peut pas procéder à son observation ; au contraire, on le peut, entre autres, par ses conséquences sensibles) donne l'occasion à Peirce de se distinguer du positivisme de Comte qui soutient qu'une « hypothèse, quelle qu'elle soit, n'est admissible que si et seulement si elle est vérifiable ». Peirce fonde sa différence en interprétant l'idée de « vérifiabilité » de Comte comme une « observation directe », *ibid.*, p. 414.

l'esprit qui sculpte le bloc de marbre qu'il reçoit. Cependant, son critère de réalité qui est l'armature de son pragmatisme logique (ou « *pragmaticisme* ») referme une porte qui semblait s'ouvrir : en bout de ligne, l'anticipation imaginaire doit se conformer au réel. L'anticipation et la croyance ne sculptent pas la réalité, elles ne font que la *prédire*. Or, nous verrons que le pragmatisme développe considérablement ses potentialités interprétatives lorsqu'il abandonne le critère de réalité en ne distinguant plus la croyance vraie (conforme à la réalité) de la fausse croyance (subjectivement rattachée à l'imagination de l'homme). Cet abandon traverse le seuil que Peirce ne voulait pas franchir : les effets sensibles ne sont pas seulement des qualités positives, ils sont également attribuables à l'activité spirituelle de l'homme. La croyance prend dès lors un nouveau sens qui entraîne, avec lui, l'idée d'anticipation : le pragmatisme logique s'anthropomorphise.

Pour terminer ce chapitre, nous aimerions reprendre notre exemple littéraire sur une autre note en résumant la pensée de Jacques Rancière qui rend « *compossibles* » les positions contradictoires. Si ce dernier n'a aucune prétention pragmatique — et loin de nous l'intention de lui en prêter —, les efforts qu'il déploie pour unir les absolutistes et les positivistes de la littérature ressemblent à ceux des pragmatistes non rationalistes (post-peirciens) qui tentent de mettre fin à un faux débat en suivant une prémisse simple de l'interprétation : il faut tenir compte de tout. Rancière l'énonce très clairement dès l'introduction de son ouvrage : « Il faut seulement pour cela [percevoir la compossibilité des deux systèmes de pensée] renoncer à la position commode qui sépare à bon compte les propriétés positives des idées spéculatives »⁵⁵.

En suivant le partage des différents régimes qui structurent la perception des arts depuis toujours⁵⁶, Rancière souligne d'emblée le changement de paradigme qui affecte la littérature à la fin du XVIII^e siècle : le régime représentatif des Belles-

⁵⁵ Jacques Rancière, *La parole muette. Essais sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette, 1998, p. 7.

⁵⁶ Régimes éthique des images, représentatif et expressif. Pour une présentation complète de ces régimes, voir Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, 74 p.

Lettres qui accorde la littérature à un savoir normatif est bouleversé par le régime expressif qui l'interprète comme un acte d'écriture⁵⁷. La notion moderne de littérature naît de ce changement et découle des nouveaux effets sensibles qui la réalisent. Si ces effets sont indéniablement perceptibles dans des « propriétés positives » (abandon des contraintes génériques, démocratisation des sujets, insistance sur la liberté stylistique qui témoigne du génie individuel, etc.), ils le sont également dans le discours alimenté par des conceptions spéculatives qui nourrissent le discours littéraire. L'argument de Rancière est bref mais décisif : « Les simples pratiques des arts ne se laissent pas séparer des discours qui définissent les conditions de leur perception comme pratique »⁵⁸. Les conditions, qui affectent perception et pratique, ne sont pas *indépendantes* de ce qu'en pensent et disent les hommes, et pourtant elles représentent fondamentalement ce qui rend perceptible la littérature. Elles mettent ainsi, côte à côte, les adeptes de la littérature pure et les sociologues en vertu d'un principe spiritualiste dont les règles le rattachent au régime expressif : « premièrement, trouver dans les mots la puissance de la vie qui les fait énoncer ; deuxièmement, trouver dans le visible le signe de l'invisible »⁵⁹. Le principe spiritualiste est le principe du régime expressif, c'est-à-dire il est la condition de visibilité de la littérature moderne ; or, cette condition est dépendante de ce qu'un groupe d'hommes dans un temps et un espace culturel déterminés a décidé qu'elle serait. Elle ne dépend pas, par conséquent, d'une réalité indépendante comme chez Peirce. Les conditions de visibilité de la littérature sont relatives à un discours qui produit des effets sensibles et ce, même s'il repose sur des croyances imaginaires : un discours qui impose donc sa réalité et non l'inverse. Qu'elle prenne la forme du « peuple à venir » chez l'absolutiste ou la forme de la société telle qu'elle est chez le sociologue, il est évident, pour Rancière, que la croyance selon laquelle la littérature exprime (rend visible) quelque chose d'invisible se rapporte à une seule et même idée : « la littérature expression du génie individuel et la littérature expression de la société sont les deux versions d'un même texte, elles

⁵⁷ L'introduction ainsi que les deux premiers chapitres de *La parole muette* mettent en place ce changement de paradigme.

⁵⁸ Rancière, *La parole muette*, op. cit., p. 8.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 49.

expriment un seul et même mode de perception des œuvres de l'art d'écrire »⁶⁰. C'est le régime expressif qui assure cette compossibilité, et celui-ci relève, ni plus ni moins, du point de vue quasi-transcendantal qui accorde les « conditions de possibilité de l'expérience » (la *manière* de percevoir et de penser le sensible) à la pensée humaine dans un lieu et un temps déterminés⁶¹. Nous insisterons sur ce point lorsque nous expliquerons pourquoi Bergson voit dans le pragmatisme de James le prolongement du projet transcendantal de Kant.

Manifestement, il y a chez Peirce une difficulté de rendre compte d'un objet inventé par l'homme. Le critère réaliste le mène en fait vers une aporie : comment séparer un objet de l'instance qu'il l'a créé ? Comment distinguer la réalité de la littérature du discours que l'on tient sur elle ? Comment penser que ce qui est créé par l'homme se dirige « fatalement » vers une réalité qui en est indépendante ? Peirce semble résoudre cette difficulté lorsqu'il affirme que :

la réalité est indépendante, non pas nécessairement de la pensée en général, mais seulement de ce que vous et moi ou un nombre fini d'hommes peut en penser [de ce que peut en penser un nombre limité d'hommes] ; ensuite, bien que l'objet de l'opinion finale [définitive] dépende de ce qu'est cette opinion, cependant la nature de cette opinion ne dépend pas de ce que vous ou moi ou un homme quelconque peut penser [de ce que pense tel ou tel homme]⁶².

Mais il ne faut pas se méprendre ici : pour Peirce la pensée générale a le caractère de la réalité, d'une chose réelle puisqu'elle doit être indépendante de ce qu'un homme ou un groupe d'homme en pense. Elle n'est que la représentation spirituelle des effets sensibles réels à l'extérieur de l'esprit, et, comme elle ne relève pas du jugement subjectif d'un seul homme, elle se présente comme une opinion finale :

[...] il reste qu'il existe une opinion définie vers laquelle, dans l'ensemble et à long terme, tend l'esprit de l'homme. Sur de nombreuses questions l'accord final est d'ores et déjà atteint, il le sera sur toutes, si l'on peut disposer d'assez de temps. La volonté arbitraire, ou d'autres particularités individuelles d'un nombre relativement élevé d'esprit peuvent repousser

⁶⁰ Rancière, *ibid.*, p. 52.

⁶¹ Nous utilisons l'expression « quasi-transcendantal » pour indiquer la différence entre les conditions de possibilité de Rancière et celles de l'idéalisme kantien : pour le premier, elles sont la conséquence d'un ordre culturel ; pour le second, elles sont pures.

⁶² CRIC, p. 257.

indéfiniment l'accord général sur cette opinion ; mais cela ne peut affecter ce que sera le caractère de cette opinion une fois atteinte. Ainsi, cette opinion finale est indépendante, non certes de la pensée en général, mais de tout ce qui est arbitraire et individuel dans la pensée ; elle est tout à fait indépendante de la manière dont vous et moi, ou un nombre quelconque d'hommes, nous pensons. Par conséquent, tout ce dont on pensera qu'il existe dans l'opinion finale est réel, et rien d'autre⁶³.

Cette chose extérieure à l'esprit, qui influence directement la sensation, et à travers la sensation la pensée, parce qu'elle *est* en dehors de l'esprit, est indépendante de notre manière d'y penser ; c'est en un mot le réel⁶⁴.

Peirce joue parfois sur les mots lorsqu'il dit « tout ce dont on *pensera* qu'il existe dans l'opinion finale est réel ». Il semble, par là, rendre le réel dépendant de la pensée qu'on en a, tandis qu'à d'autres moments, il affirme que « cette chose extérieure à l'esprit [...] est indépendante de notre manière d'y penser ; c'est en un mot le réel ». D'un côté, le réel est ce que l'on pense non arbitrairement et non individuellement (en soutenant cela, Peirce s'approche des catégories transcendantales du « nécessaire » et de « l'universel ») ; de l'autre, le réel est indépendant de notre manière d'y penser (le réel ne correspond pas avec notre esprit : Peirce s'éloigne ici totalement du point de vue transcendantal). En définitive, la pensée pour Peirce tend vers le réel, elle en est l'asymptote. Pour démêler cela, il faut bien remarquer que notre pensée n'est pas indépendante du réel, mais de notre manière de le penser. La différence est substantielle : le réel s'identifie à une pensée et non à une *manière* de penser ; il doit être perçu directement, c'est-à-dire qu'il doit affecter librement la pensée par la sensation en n'étant pas entravé par un mode subjectif de penser essentiellement composé d'éléments mentaux purs et ce, même si ces derniers relèvent du sujet transcendantal (un sujet libéré de sa volonté strictement individuelle). Il en va de même pour la pensée en général : elle doit être perçue sans qu'aucune condition subjective de la pensée en altère la perception. La différence se précise : une manière de penser signifie que l'on ne perçoit pas directement le réel parce qu'on le plie à des conditions subjectives de la pensée qui voilent ses véritables effets sensibles. Autrement dit, Peirce fait comme s'il n'y avait pas de « conditions de possibilité » historiques ou contextuelles de la pensée — et, conséquemment, les conditions de visibilité de la littérature de Rancière seraient interprétées, par Peirce,

⁶³ CREF, p. 141.

⁶⁴ CREF, p. 140.

comme une fausse croyance — : la pensée générale qui fonde l'opinion finale se présente donc *comme si* elle s'accordait directement et inconditionnellement avec le réel. Certes, Peirce ne considère pas l'argument transcendantal parce que les prémisses idéalistes contrediraient son critère réaliste ; néanmoins, quoi qu'il en pense, la pensée générale trouve, chez lui, sa *condition de visibilité* dans la logique. Et il s'agit bien là d'une manière de penser malgré ses efforts pour en faire l'élément extra-humain qui assure l'identification objective de la pensée à la réalité. Finalement, la vie dans son évolution, qui est un lent et progressif accord avec la réalité, n'est rien d'autre que la découverte de la logique. Le pragmatisme en est d'ailleurs la dernière étape puisqu'il se confond avec la trouvaille logique la plus récente qui indique à l'homme le bon chemin pour s'accorder à la réalité : *l'abduction*⁶⁵.

⁶⁵ Dans notre introduction, nous avons annoncé que nous nous éloignerions de l'image du sémioticien dans notre analyse de Peirce. Au terme de cette dernière, nous pensons que ce choix nous a permis de faire apparaître plus distinctement le critère réaliste qui articule sa pensée. En effet, on a beau affirmer avec lui qu'un signe renvoie toujours à un autre signe, et que l'« habitude » arrête la chaîne infinie des signes, mais l'on n'aura rien compris si l'on n'a pas saisi que « l'habitude » n'est pas à la mesure de l'homme en s'imposant comme « l'interprétant logique final ». Il nous apparaît tout à fait déplacé de prétendre que l'habitude est un « espace humain » en la confondant avec l'idée de « forme de vie » de Wittgenstein comme le propose Roland Éluerd dans son ouvrage sur la linguistique pragmatique : « Si les deux séries d'interprétants sont malgré tout capables de *converger*, c'est parce qu'au bout du compte elles couvrent le *même espace* : "l'habitude" peircienne, la "forme de vie" de Wittgenstein. C'est-à-dire un espace, au sens fort, humain, un monde humain », Roland Éluerd, *La pragmatique linguistique*, Paris, Nathan, 1985, p. 79. Si effectivement le signe est l'homme même (ce sont effectivement les hommes qui créent et utilisent les signes linguistiques), la convergence entre les séries de signes qui n'est, ni plus ni moins, que le bon usage d'un signe linguistique (le bon chemin pour arriver à l'objet) n'est pas déterminé subjectivement par l'homme, mais objectivement par la logique. Il faut donc faire très attention, à notre avis, lorsqu'on dit avec Peirce que l'habitude qui détermine l'usage d'un signe linguistique renvoie au monde humain comme si l'on entendait par « habitude » l'idée d'un acte volontaire de l'homme, lorsqu'en fait elle s'identifie à la réalité. L'interprétant logique final (l'habitude) est ce par quoi l'homme accède et se conforme à la réalité et non ce par quoi il la fabrique. C'est du reste pour cette raison qu'il peut communiquer. Si la grande nouveauté de la linguistique pragmatique est de tenir compte de l'utilisation du langage dans un contexte, c'est tout de même la réalité qui a logiquement le mot de la fin chez Peirce. Nous croyons que notre choix de passer par les textes non linguistiques de Peirce nous aura permis au moins de relever cette caractéristique sur laquelle se fonde toute sa pensée pragmatique.

Chapitre 2. Les modalités de la croyance pragmatique chez William James

L'avenir incertain : l'action comme problème du pragmatisme

Comme tous les membres du *Metaphysical Club*, William James a été profondément marqué par *De l'origine des espèces*. Ce n'est pourtant pas l'idée d'évolution de Darwin qui l'a stimulé, puisqu'elle était généralement admise dans un milieu où la théorie de l'adaptation progressive de Jean-Baptiste Lamarck (*Philosophie zoologique*, 1809) et la théorie évolutionniste de Herbert Spencer (*Principles of Psychology*, 1855) faisaient école¹. Le succès de la réception de l'œuvre majeure du naturaliste anglais était pour ainsi dire assuré : « Darwinism dropped into a cultural configuration already aligned to accomodate it. Its fitness was generally appreciated before its rightness was generally established »². Là où la théorie de Darwin révolutionne la pensée, c'est lorsqu'elle oppose au déterminisme évolutionniste de Lamarck et Spencer le processus non intentionnel et indéterminé de la sélection naturelle et les variations spontanées : l'évolution des organismes n'est pas organisée par une intelligence quelconque, elle est tout simplement attribuable à des modifications fortuites et à la chance³. La fiction pragmatique de l'action naît de ce processus. Il oriente la réflexion des membres du *Metaphysical Club* qui, chacun à sa manière, le traduisent dans leur champ de compétence : Chauncey Wright compare l'agencement des éléments physiques de l'univers à l'imprévisibilité de la météo ; Oliver W. Holmes fonde une théorie du droit sur la jurisprudence en affirmant que les lois n'ont pas pour origine une essence mais la pratique de la

¹ Menand, *The Metaphysical Club*, op. cit., p. 120-121.

² *Ibid.*, p. 140.

³ Dans son histoire de la philosophie américaine, Herbert Schneider observe bien cette opposition chez James : « James se servait du darwinisme pour ruiner la théorie de Spencer selon laquelle la pensée est modelée par les forces "extérieures" et reproduit l'ordre de l'expérience. La pensée de l'homme, selon James, est le produit d'une suite de variations *spontanées*, dont aucune n'est explicable par la loi naturelle », Herbert W. Schneider, *Histoire de la philosophie américaine*, Paris, Gallimard, 1955, p. 299.

justice ; Peirce reconfigure la méthode scientifique sur le risque d'erreur plutôt que sur l'assurance de la réussite. Tous décident de suivre le même principe méthodologique : d'abord, expérimenter un chemin dans les faits observés et, ensuite en déduire une théorie ou un principe. « First we decide, then we deduce »⁴ (MC, p. 353), telle est l'adaptation du processus de la sélection naturelle dans le domaine des idées. Aucune théorie n'a donc la primauté sur la décision qui indique à l'homme un chemin plutôt qu'un autre parmi les faits bruts ; aucun savoir ne mène forcément à plus de savoir, aucune certitude ne fait avancer à chaque coup la connaissance ; le savoir s'accroît sur une chance qui se joue dans une décision impulsive, spontanée, passionnelle devant l'inconnu : autant sur le plan physique que sur les plans intellectuel et moral, l'homme poursuit sa marche en hasardant des décisions⁵.

James doit beaucoup à la fiction pragmatique de l'action de Peirce. Comme lui, il pense que l'évolution du vivant s'explique dans la série insatisfaction-satisfaction et que la vérité est un processus qui part d'un doute et aboutit à l'habitude en passant par la croyance. Sa méthode pragmatique se veut aussi un moyen de résoudre les controverses métaphysiques, et le principe avec lequel il entend y parvenir reprend explicitement la maxime énoncée dans *Comment rendre nos idées claires* : pour concevoir l'idée d'un objet, il faut considérer ses effets pratiques ainsi que les impressions et les réactions qu'il suscite. « Tel est, posé par Peirce, le principe du pragmatisme. Il a passé complètement inaperçu pendant vingt ans. C'est moi qui, dans un discours prononcé à l'Université de Californie, en 1898, l'ai ramené au jour... »⁶. On ne saurait être plus clair ! De la méthode pragmatique, il retient surtout la direction qu'elle donne à l'observation : comme une idée trouve sa signification dans ses conséquences, on doit toujours regarder en avant, jamais en

⁴ Menand, *The Metaphysical Club*, op. cit., p. 353.

⁵ L'affirmation selon laquelle « aucun savoir ne mène pas à plus de savoir » doit être considérée dans le processus d'acquisition et non dans le processus d'accumulation du savoir. Autrement dit, les pragmatistes acceptent aussi avec Darwin l'idée d'hérédité : le savoir s'accumule, et chaque nouveau savoir ne replonge pas l'homme au point zéro de la connaissance. Seulement, le savoir futur ne dépend pas du savoir présent ; le lien qui les unit est contingent, et ce sera à l'homme de le formuler dans la pratique. L'acquisition d'un nouveau savoir a toujours découlé et découlera toujours d'une décision hasardeuse, ce n'est qu'après coup que l'homme le joint au savoir accumulé.

⁶ William James, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1968 [1907], p. 50 (*Prag.* dans le reste du texte)

arrière. James transpose ni plus ni moins la maxime pragmatique en une modalité générale du regard : « *cette orientation, cette attitude, consiste à détourner nos regards de tout ce qui est chose première, premier principe, catégorie, nécessité supposée, pour le tourner vers les choses dernières, vers les résultats, les conséquences, les faits* »⁷. Cette exigence dit au moins deux choses : d'abord, si le pragmatisme se présente comme une solution de rechange à la pensée métaphysique, celle-ci repose sur un détournement du « regard de la pensée » ; ensuite, la pensée qui se détourne des représentations intelligibles est fondamentalement une *vision* du monde. Nous aborderons ce « détournement du regard » et cette « vision » un peu plus loin lorsque nous analyserons l'assouplissement de la vérité et lorsque nous définirons la troisième modalité de la croyance chez James, l'immédiateté. Mais d'abord, nous aimerions souligner ce qui le sépare de Peirce, et que nous appréhendons comme le seuil de son pragmatisme.

Comme toutes les espèces, l'homme poursuit sa marche en avant vers l'inconnu en n'étant sûr que d'une seule chose : aucune rencontre fixée à l'avance ne l'attend dans le futur, son carnet de rendez-vous n'est composé que de pages blanches. Le pragmatisme semble ainsi soumettre l'homme à une sorte d'épreuve morale en exigeant qu'il s'engage dans l'avenir sans être certain de quoi que ce soit. Mais cette épreuve n'est pas imposée par le pragmatisme, c'est plutôt le contraire. Rappelons-nous, en effet, que le pragmatisme est né en essayant de résoudre l'impasse morale dans laquelle les nouvelles idées sur l'évolution avaient plongé Chauncey Wright : sur quoi l'action peut-elle se fonder s'il n'y a aucune origine à retrouver, aucune harmonie finale à atteindre ? Un monde qui a aboli les certitudes métaphysiques semble provoquer, comme premier effet, un doute radical qui décourage l'action. L'action n'est donc pas une solution, mais un problème pour celui qui abandonne la certitude : pourquoi agir plutôt que ne rien faire si l'on ne

⁷ *Prag.*, p. 54. Ce détournement du regard s'inspire sans doute du grand paradigme de la philosophie téléologique du XIX^e siècle qui culmine avec Hegel dont l'œuvre est lue et appréciée dans plusieurs universités américaines (voir Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine*, op. cit., p. 14-16), mais elle est surtout redevable à la révolution darwinienne qui, même si elle conçoit la « survie » comme une certaine fin, mine la belle finalité harmonique en affirmant que l'évolution reste entièrement indéterminée.

peut être sûr de rien ? La réponse se trouve au cœur même de la fiction pragmatique : l'action est un principe de survie qui permet à tout organisme de s'adapter et d'évoluer selon le schème insatisfaction-satisfaction (doute-repos). Si cette réponse convient au monde biologique, elle est néanmoins insuffisante du point de vue moral, car on peut toujours ajouter « si la vie est un perpétuel changement sans début ni fin qui fait alterner le doute et le repos, à quoi bon agir ? », à quoi bon survivre ? L'échec de Wright est paradigmatique : le doute radical fait perdre confiance dans la vie en détruisant la croyance.

Le pragmatisme naît de ce constat. Il n'est pas un écho triomphant de l'Amérique, mais au contraire le symptôme d'une rupture profonde dans le tout de l'action. Il ne suit pas le mouvement de ce qui se fait sans lutter contre le mouvement de ce qui se défait. C'est en ce sens que nous disons que l'action est pour lui un problème, et non pas du tout l'universelle solution. Le diagnostic est voisin de celui de Nietzsche : nous ne croyons plus en rien⁸.

Le pragmatisme réagit cependant au problème moral de l'action en répondant à la question suivante : si l'action est nécessaire pour vivre dans ce monde qui n'offre aucune certitude avant l'action, comment l'encourager ? Le pragmatisme ne voit qu'un seul moyen pour résoudre le doute radical en le relativisant dans la croyance comme moteur de l'action. L'homme qui doute devant une chose inconnue, mais qui ne se décourage pas en sachant qu'il pourra rejoindre sa signification en cheminant vers elle, acceptera d'y croire avant même de la comprendre. Ce qui veut dire une chose bien précise : les choses ne se donnent pas toutes faites à la pensée, il y a un processus qui fait que la pensée arrive aux choses. Les croyances ne sont pas des messages qui nous livrent le secret du monde, mais des mots de passe qui nous entraînent dans son devenir.

La différence théorique entre Peirce et James

James se conforme à la fiction pragmatique de Peirce en affirmant que les croyances sont des idées dont on ne sait pas si elles s'accorderont à la réalité. Il s'entend corrélativement sur un autre point avec lui : les croyances qui atteindront la

⁸ David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, PUF, 1997, p. 13-14.

réalité sont des vérités. Si le pragmatisme est une méthode qui consiste à regarder en avant, il se veut aussi une « théorie génétique de la vérité »⁹ : la vérité est une procédure dont la première opération est la croyance. Jusqu'ici, le pragmatisme de James est tout à fait analogue à celui de Peirce. Pourtant, ce dernier s'est nettement dissocié des idées de James en rebaptisant sa méthode « pragmaticisme », l'histoire est connue. Pourtant, James n'aborde jamais la question et persiste à le concevoir comme un précurseur. Que s'est-il passé ? Dans ses leçons sur le pragmatisme, Émile Durkheim s'en étonne en soulignant « qu'il est assez curieux, dans ces conditions, que James ait continué à se réclamer de lui, ait salué en lui le père du Pragmatisme et n'ait jamais signalé ces divergences »¹⁰. Plusieurs raisons pourraient expliquer l'attitude de James : sa longue amitié avec Peirce, son appui inconditionnel à ses différentes candidatures dans des universités, son incompréhension avouée¹¹. Les deux premières raisons sont anecdotiques, et en cela elles n'éclairent en rien leur différence. La dernière est plus sérieuse : James n'aurait pas compris les idées de Peirce ! L'hypothèse est intéressante ; néanmoins, son exposé de la méthode pragmatique et de la théorie génétique de la vérité laisse tout de même croire qu'il a bien lu et compris ce que Peirce entendait par « méthode pragmatique ». Ne le suit-il pas de très près lorsqu'il suggère de regarder droit devant dans les conséquences pratiques des choses plutôt que dans leur origine et lorsqu'il affirme que les croyances sont des idées qui deviennent vraies lorsqu'elles ont des effets pratiques ? Où se situe donc leur différence ? Elle semble déborder le cadre de la « méthode pragmatique » en étant purement théorique : pendant que Peirce pense que la réalité est inhumaine, James affirme que l'homme fait la réalité. Il s'agit de deux conséquences bien distinctes qui donnent une signification différente à l'idée de vérité : pour le premier, elle se découvre, pour le second, elle se façonne. Finalement, leur idée de croyance n'est plus du tout la même : pour l'un, les idées auxquelles on croit anticipent (au sens de prévoir) la réalité ; pour l'autre, elles la créent.

⁹ *Prag.*, p. 61.

¹⁰ Émile Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Vrin, 1981, p. 36.

¹¹ Voir Menand, *The Metaphysical Club*, op. cit., p. 203-204, 287.

L'effet le plus visible de leur divergence théorique est d'ordre moral. Peirce considère les conceptions religieuses, métaphysiques ou autres fantaisies du genre comme nulles et non avenues. James, au contraire, les accepte en disant que ces croyances peuvent atteindre la vérité si elles ont des conséquences pratiques dans la réalité :

Le pragmatisme accepte tout : il accepte la logique ; il accepte les sens et consent à tenir compte des expériences les plus humbles, les plus particulières. Si les expériences mystiques peuvent avoir des conséquences pratiques, il les acceptera. Et — s'il se trouvait que Dieu pût renoncer là — le pragmatisme acceptera un Dieu qui habiterait au milieu même de la fange des phénomènes particuliers¹².

Peirce admet, bien entendu, qu'une croyance fausse peut constituer une habitude si commune qu'elle passe pour une vérité, mais derrière elle, dit-il, la vérité sommeillera toujours ; autrement dit, cette croyance fausse voile pour ainsi dire la réalité¹³. S'il se préoccupe surtout de démontrer sa méthode sur des exemples de lois ou de faits physiques, elle a des conséquences, malgré lui, sur le monde moral. Nous avons vu, en effet, que les hommes trouveront, selon lui, une harmonie en dévoilant la réalité de manière scientifique. Le monde moral tient donc entièrement sur une réalité non humaine et universelle qui assure aux hommes leur accord mutuel. Sans elle, les hommes ne pourraient jamais en finir avec le doute comme il le dit très bien en présentant le critère de réalité dans *Comment fixer la croyance* : les croyances d'autrui sont menaçantes si elles divergent des nôtres. Peirce ne peut accepter qu'il y ait *des* vérités, il n'arrive pas à concevoir une harmonie dans la multiplicité des points de vue : son monde moral absorbe l'Autre en confondant l'accord commun

¹² *Prag.*, p. 70.

¹³ « L'aberration des hommes peut retarder indéfiniment l'établissement [la fixation] d'une opinion ; on peut même concevoir que, grâce à elle, une proposition arbitraire soit universellement acceptée aussi longtemps que durera l'espèce humaine ; cependant, cela même ne changerait point la nature [notion] de la croyance, qui pourrait résulter seulement d'une investigation poussée assez loin. Si, après l'extinction de notre race, il en apparaissait une autre douée de facultés et de dispositions pour l'investigation [tendances investigatrices], l'opinion vraie serait précisément celle qu'elles atteindraient [elle atteindrait] finalement. "Vérité terrassée, sans cesse renaîtra [La vérité abattue se relèverait]" et l'opinion définitive qui résulterait de l'investigation ne dépend pas de ce que peut réellement [actuellement] penser un être quelconque. Mais la réalité de ce qui est réel [du réel] dépend du fait [de ce fait] que l'investigation, poursuivie assez longtemps, doit enfin conduire à y croire », Peirce, *CRIC*, p. 257-258.

avec une seule et unique réalité¹⁴. James prend une position diamétralement opposée en acceptant la divergence des voix : il y a *des* vérités parce que la seule réalité qui existe, c'est-à-dire celle que l'on perçoit, est plurielle. Le pragmatisme de Peirce s'appuie sur le principe théorique rationaliste de la communauté scientifique ; celui de James, sur le principe démocratique des points de vue multiples. Dans ce qui suit, nous essayerons d'atteindre les modalités de la croyance du pragmatisme démocratique de James en commençant par présenter sa critique de la vérité dogmatique.

Déraider la vérité

En 1913-1914, Émile Durkheim donne des leçons sur le pragmatisme à la Sorbonne en poursuivant un but bien précis : présenter et critiquer les thèses de ce nouvel ennemi du rationalisme. Il s'intéresse particulièrement à la version de James, dont le livre sur le pragmatisme vient de paraître en français en 1911, qui lui apparaît franchement hostile à la pensée intellectualiste, contrairement à Peirce en qui il reconnaît un allié¹⁵. Bien qu'il soit assez critique à l'égard des thèses de James, il lui accorde tout de même le mérite d'avoir su libérer la pensée d'une conception rigide de la vérité. C'est surtout pour cette raison que dans la conclusion de sa présentation des thèses du pragmatisme, le sociologue souligne le véritable apport de ce courant en faisant implicitement référence à James : « On peut donc conclure que le Pragmatisme est bien moins une entreprise destinée à favoriser l'action qu'une tentative dirigée *contre la spéculation pure et la pensée théorique* [...] Il aspire à

¹⁴ Cette idée ressort avec force dans sa théorie de l'agapisme : « He [Peirce] did not think chance variation could explain evolution adequately — he thought God's love must play a more important role, a theory he called "agapism" [...] he could not imagine a universe devoid of ultimate meaning », Menand, *The Metaphysical Club*, *op. cit.*, p. 365.

¹⁵ Dès sa première leçon, Durkheim distingue Peirce du pragmatisme en soulignant exactement ce que nous avons voulu relever chez lui : « Peirce admet, avec la théorie classique, que la vérité s'impose avec une sorte de "fatalité", que l'esprit ne peut pas ne pas s'incliner devant elle. Ainsi, le vrai est une opinion qui possède en elle-même ses droits, et tous les chercheurs sont *obligés* de l'admettre. C'est tout le contraire du principe pragmatiste. Aussi, quand paraîtront les travaux de William James, Peirce refusera-t-il de se solidariser avec lui et tiendra-t-il à marquer les différences. Peirce ne répudie pas le Rationalisme : si l'action a du prix à ses yeux, c'est qu'elle est un instrument de progrès *pour la raison* », Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, *op. cit.*, p. 35-36.

“libérer” la pensée beaucoup plus que l’action »¹⁶. Libérer la pensée signifie ici « déraider la vérité », la référence à James est alors explicite un peu plus loin dans la même leçon :

À vrai dire, le Pragmatisme ne s’est pas préoccupé de nous dessiner un idéal déterminé. Ce qui y domine, c’est le besoin d’assouplir la vérité, de la “déraider” comme dit James, c’est-à-dire, en somme, de l’affranchir de la discipline de la pensée logique. C’est ce qui apparaît très nettement dans le livre de James *La Volonté de croire*. — Ceci posé, tout s’explique. Si la pensée avait pour objet de “reproduire” simplement le réel, elle serait esclave des choses, enchaînée à la réalité ; elle n’aurait qu’à “copier” servilement un modèle qu’elle aurait devant elle. Pour que la pensée soit libérée, il faut donc qu’elle devienne créatrice de son propre objet, et le seul moyen pour atteindre ce but est de lui donner une réalité à faire, à construire¹⁷.

Reprenons les critiques que James formule à l’égard de la conception dogmatique de la vérité pour mieux saisir la justesse de la conclusion de Durkheim.

Toutes les conceptions de la vérité partagent l’énoncé suivant : la vérité est une idée en accord avec la réalité. Si James l’admet sans réserve en soulignant qu’il y a bien là un point de rencontre entre le pragmatisme et l’intellectualisme, il s’empresse d’ajouter que leur différence porte sur le sens qu’ils donnent à « accord » et à « réalité ». Selon lui, l’intellectualisme conçoit la réalité comme quelque chose de donné, statique et immuable, et l’accord comme une représentation mentale qui copie la réalité. Or, bien que la vérité découle d’un acte mental qui unit l’idée à la réalité, elle reste entièrement subordonnée à cette dernière et, de ce fait, en reçoit sa qualité : comme la réalité, la vérité est immuable. Il s’agit de la conception dogmatique de la vérité sur laquelle repose tous les rationalismes idéaliste ou positiviste : que la réalité à copier corresponde au monde intelligible (les catégories *a priori* de l’entendement et les concepts de la raison) ou au monde sensible (les lois ou les idées invisibles qui ordonnent le visible), ce sont deux versions de la même conception rationnelle de la vérité. Mais qu’est-ce qui ne va pas avec cette vérité pour James ? Ne parvient-elle pas à satisfaire la fiction pragmatique de l’action en offrant son bien à l’être qui la possède, c’est-à-dire la stabilité ? « Une fois que

¹⁶ Durkheim, *ibid.*, p. 137.

¹⁷ *Ibid.*, p. 141.

l'idée vraie d'une chose est en vous, tout est dit. Vous l'avez en votre possession ; vous *déterminez une connaissance* : vous avez rempli votre destinée de sujet pensant [...] Sur le terrain épistémologique ou dans l'ordre du savoir, vous avez atteint un état d'équilibre stable »¹⁸. Cette définition correspond assez bien au but de la fiction pragmatique de l'action : toute activité mentale désire le vrai pour sortir du doute et rejoindre l'état au repos qui correspond à un accord parfait avec la réalité. James critique cette conception — et par le fait même, il critique le rationalisme de Peirce — en posant une question en apparence naïve : si la vérité copie simplement la réalité, n'est-elle pas une redondance inutile ?

J'essaie d'imaginer que je suis la seule réalité qu'il y ait au monde, et j'essaie ensuite d'imaginer ce que je pourrais bien exiger de plus, s'il m'était permis d'exiger quelque chose. Va-t-on me suggérer la possibilité pour moi d'exiger qu'il naisse une pensée qui, sortant du vide absolu, se dresserait devant moi et qui serait ma "copie" ? Je puis bien imaginer en quoi consisterait le travail de me copier ; mais je ne puis évoquer aucune raison pour exiger ce travail. Quel bien cela me ferait-il, à moi, d'être copié ? Quel bien cela ferait-il, à cette pensée, de me copier ? J'ai beau chercher : je n'en puis apercevoir aucun, ni pour elle, ni pour moi, dès lors que nos rationalistes excluent tout motif tiré des conséquences ultérieures¹⁹.

Cette critique imagée de James nous rappelle Borgès et son histoire de carte dilatée qui recopie point par point l'empire. Une seule conclusion s'imposait alors : l'« inutilité » de la carte. Si l'histoire de Borgès parvient à ruiner, en quelques mots, les prétentions totalisantes des systèmes métaphysiques, elle n'abolit pas pour autant le fondement métaphysique de la réalité en gardant bien intact son invariabilité. En ce sens, la fable de James va plus loin que celle de Borgès en prolongeant sa conclusion : la réalité qui se laisse copier sur une carte est aussi inutile que la carte qui la copie. Leur inutilité est donc réciproque, et ce n'est pas en retranchant l'un des deux plans que l'on justifierait l'utilité de l'un aux dépens de l'autre. L'image de la réalité doit donc subsister autant que la réalité elle-même, là n'est pas le problème. Baudrillard a ouvert son livre sur la simulation en montrant l'inutilité de la fable de Borgès, justement parce qu'en se limitant à n'effacer qu'un seul plan (la copie), elle n'indiquait pas ce qui a véritablement disparu. Même la fable inversée reste

¹⁸ *Prag.*, p. 143.

¹⁹ *Prag.*, p. 165.

inutilisable : ce n'est pas en élevant la copie sur la mort de la réalité que l'on verrait mieux de quoi il s'agit. L'explication est décisive : il faut bien garder à l'esprit la réalité et son image pour voir que c'est la « différence » qui les sépare qui a disparu²⁰. Il n'en va pas autrement chez James : dans la conception dogmatique de la vérité, le problème n'est ni la réalité ni sa copie — comme nous l'avons vu, ces deux éléments sont nécessaires à toute conception de la vérité — mais l'écart implicite dans leur redoublement, car c'est lui qui permet d'imaginer une réalité immuable.

James critique cet écart parce qu'il suppose une différence de nature entre la réalité et son idée, comme s'il s'agissait de deux mondes autonomes. Les rationalistes pensent que la réalité est extra-humaine et que seule l'idée est humaine ; autrement dit, ils séparent l'existence objective de la pensée subjective en les concevant comme des réalités distinctes : « Le Rationalisme traditionnel sépare la pensée de l'existence. La pensée est dans l'esprit ; mais l'existence est, pour lui, hors de l'esprit. Dès lors les deux formes de réalité ne peuvent plus se joindre »²¹. Durkheim souligne ici le reproche essentiel que le pragmatisme de James adresse à la vérité dogmatique : si la réalité est étrangère à l'homme, comme fait-il pour la connaître, comment fait-il pour mettre en accord une idée humaine avec une réalité extra-humaine ? Les rationalistes ont inventé un mécanisme pour éviter cet abîme épistémologique : l'intellect pur, c'est-à-dire une faculté spéciale de l'esprit qui peut contempler la réalité objective et l'exprimer sous la forme d'un concept comme vérité impersonnelle grâce à sa vertu purificatrice qui filtre les intentions et les sentiments trop humains. En d'autres mots, l'intellect pur est un esprit désubjectivé qui peut prétendre accéder à la connaissance désintéressée. Le rationalisme invente ce mécanisme pour éviter notamment les vicissitudes de la vie, les perceptions imparfaites, les illusions, qui contamineraient la qualité immuable qu'il donne à la réalité : il déshumanise l'esprit en le concevant comme un pur miroir de la réalité intelligible ou sensible²². L'esprit comme intellect pur peut être considéré comme

²⁰ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981, p. 9-11.

²¹ Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, *op. cit.*, p. 53.

²² Richard Rorty retrace l'histoire de cette invention depuis Descartes dans *L'homme spéculaire* Paris, Seuil, 1990. Nous y reviendrons.

une *technique* puisque sa raison correspond à un travail : marquer une direction à sens unique entre la réalité et l'idée. Nous pouvons donc définir sa fonction en la comparant à la diode dont le travail consiste à ne donner qu'une seule direction au courant dans un circuit électrique : l'intellect pur permet à la réalité de s'écouler vers l'homme, mais ne laisse rien passer de l'homme à la réalité.

James est conscient qu'il critique l'attitude philosophique qui est rattachée à une « curieuse histoire » qui remonte à Platon et à Aristote :

La tradition régnante en philosophie a toujours été la croyance platonicienne et aristotélicienne que la stabilité est chose plus noble que le changement. La réalité doit être une et immuable [...] Aussi, pour être absolument vraie, toute connaissance possédée par nous doit-elle résider dans des concepts universels plutôt que dans des expériences particulières, car il est notoire que celles-ci sont changeantes et sujettes à des altérations²³.

S'il comprend très bien comment la tradition est parvenue techniquement à isoler la réalité de l'expérience humaine, il se demande, néanmoins, ce qui motive fondamentalement cette interprétation d'une réalité une et immuable. Sa réponse est claire : si l'univers se présente à l'homme dans sa diversité sensible, ce dernier ressent une véritable joie à réduire le chaos phénoménal à l'unité. En suivant la fiction pragmatique, il interprète cette réduction comme étant une action qui apaise le doute et mène au repos. James réinscrit les « signes » de la rationalité dans cette perspective : « Mais ces signes, quels sont-ils ? Tout d'abord un sentiment très vif de tranquillité, de paix, de repos. Le passage de l'incertitude et de la perplexité à la compréhension rationnelle procure une agréable impression de soulagement et de plaisir »²⁴. Mais abuser de la raison serait comme un vice, car on laisserait tomber la diversité phénoménale en érigeant l'unité comme unique objet de la pensée. Ce vice, James lui donne un nom : la passion pour « l'économie de l'effort mental »²⁵. Selon lui, toutes les philosophies rationalistes partagent cette passion. La réalité immuable et son corollaire l'intellect pur sont nés d'un intérêt humain : le « sentiment de

²³ William James, *Philosophie de l'expérience*, Paris, Flammarion, 1910, p. 226 (PE dans le reste du texte).

²⁴ William James, *La volonté de croire*, Paris, Flammarion, 1916, p. 83 (VC dans le reste du texte).

²⁵ VC, p. 85.

rationalité ». James dévoile l'importance de la dimension psychologique de la fiction pragmatique que la logique de la méthode scientifique de Peirce n'admettait pas aussi ouvertement : « Sentir que l'heure présente se suffit, qu'elle est absolue, n'éprouver aucun besoin de l'expliquer, d'en rendre compte, de la justifier, voilà ce que j'appelle le Sentiment de Rationalité »²⁶.

En affirmant que le rationalisme a pour origine un sentiment humain, James contrarie le mécanisme qui permettait de garder intacte la qualité de la réalité extra-humaine : l'intellect pur. En effet, si la qualité une et immuable de la réalité répond à un besoin humain, il semble impossible, selon lui, de supposer une différence de nature entre la réalité et la pensée humaine. James cherche ainsi à mettre en continuité les deux plans de l'expérience en supprimant le travail de l'intellect pur qui les isole. Ainsi, comme s'il retirait une diode d'un circuit électrique pour reprendre l'exemple précédent, c'est la direction à sens unique qui modélise la différence entre la réalité et sa copie qu'il fait disparaître : le courant circule dès lors dans les deux sens. James n'a pas besoin de critiquer les concepts ou les catégories de l'intellect pur ; il n'est pas contraint de nier sa qualité spéculaire ou tout simplement son existence. Il n'a qu'à redresser le courant de l'expérience en affirmant que la réalité n'est pas extérieure à la vie et qu'aucune faculté ne peut se soustraire aux intérêts humains ; que l'accord entre la réalité et la pensée est toujours déterminé par un choix et une sélection qui témoignent d'une intention poursuivie par la pensée. C'est le fondement humaniste du pragmatisme attribuable à F.S.C. Schiller :

Telle est, dans le sens le plus large, la philosophie de l'humanisme. Nos philosophies grossissent le courant de la réalité : elles y ajoutent leur caractère propre. Elles font partie de tout ce que nous avons rencontré, de tout ce qui fait que nous sommes. Comme le dit un philosophe français : "Nous sommes du réel dans le réel". Nos pensées déterminent nos actes ; et, à leur tour, nos actes changent quelque chose à ce qu'était jusqu'alors l'univers²⁷.

²⁶ *VC*, p. 84.

²⁷ *PE*, p. 306.

En supprimant la direction à sens unique qui permettait de concevoir l'idée comme une copie de la réalité, James doit admettre que la valeur d'une idée n'est pas à la mesure d'une réalité actuellement donnée. C'est la conséquence du « détournement du regard » opéré par le pragmatisme : le critère de vérité d'une idée ne réside pas *derrière* mais *devant* elle dans une réalité à venir. Pour comprendre l'idée de vérité chez James, il faut la replacer dans une conception du monde qui affirme que l'univers est inachevé, que les choses ne sont pas toutes faites mais en train de se faire²⁸. Les idées ont une fonction active dans ce monde : l'accroître en s'y additionnant. Elles communiquent donc parfaitement avec lui. Lapoujade a raison alors de comparer cette part active de la pensée humaine à une « exigence morale du devenir » : « le monde ne se fait pas sans être en même temps à faire »²⁹. En d'autres mots, comme il ne se fait pas seul, le monde a besoin des idées pour devenir. En se référant explicitement à son ami Bergson, James appelle cette production de la réalité « la vie » :

Entrez une fois, à n'importe quelle occasion, dans ce mouvement qui est celui de la vie ; et vous connaîtrez ce que Bergson appelle le *devenir réel*, le devenir qui fait qu'il y a évolution et croissance partout. La philosophie se doit de pratiquer cette vivante méthode pour chercher à comprendre le mouvement de la réalité, au lieu de s'en aller derrière la science recueillir quelques débris parmi les choses mortes qu'elle nous donne, et de faire sur ces débris un stérile travail de rapiécetage [*sic*]³⁰.

Mais l'homme ne crée pas la réalité par la seule puissance de sa pensée, il doit plonger dans le courant de la réalité, dans le donné, pour y prendre part activement. Le pragmatisme de James ne dit pas comment avoir une idée vraie sur une chose, mais comment avoir une pensée qui participe au mouvement des choses en train de se faire. Les idées sont des « instruments » qui collaborent à l'évolution de la vie : voilà donc ce que l'on désigne généralement comme étant la « vérité instrumentale » du pragmatisme. Par contraste, James suppose qu'il y a des idées passives qui se contentent de vérités toutes faites sur une réalité déjà déterminée ; des

²⁸ James est conscient de l'étendue de l'opposition entre le pragmatisme et le rationalisme : « Sous la forme qu'il prend maintenant, le débat entre le pragmatisme et le rationalisme ne porte plus sur la théorie de la connaissance, mais sur la manière de concevoir la structure de l'univers lui-même », *Prag.*, p. 180.

²⁹ Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, op. cit., p. 11.

³⁰ *PE*, p. 254-255.

idées mortes répétées par une pensée à l'état de repos, une pensée qui n'est donc pas engagée dans le devenir, qui ne participe pas à la vie. De telles idées n'intéressent pas le pragmatisme puisque son problème ne concerne pas le repos mais l'action. Les idées qui ont une valeur pour lui sont celles qui s'ajoutent à la réalité, la modifient. Ce sont, pour James, des « idées vraies » : non pas des idées qui copient la réalité, plutôt des idées qui la créent. L'idée de vérité, du point de vue pragmatique, conçoit donc l'accord entre la réalité et la pensée comme une addition : « *nos vérités sont des produits humains* »³¹.

L'expérience pure et son horizon temporel

Il est difficile parfois de bien distinguer les objets évoqués par le pragmatisme de James : réalité, vérité, idée, action, pensée, univers ne semblent très souvent que des noms différents qui expriment un seul et même mouvement. Ce sont comme les étapes d'un cycle qui se rapprochent de ce qu'il appelle avec Bergson la « vie » : une nouvelle donnée de la réalité engendre une sensation de doute dans un esprit, cette sensation engendre l'idée, et l'idée est une action qui modifie la réalité. Tout ce cycle correspond, à la fois, à la conception expansive de l'univers, à la théorie génétique de la vérité et à la fiction pragmatique de l'action. Comment dès lors s'y retrouver ? Durkheim tente d'éclaircir le problème en montrant que « le pragmatisme est en effet l'image même du monde tel qu'il le conçoit : il est polymorphe, il présente des aspects si variés qu'il est malaisé de le saisir exactement »³². C'est le prix à payer lorsqu'on « regarde en avant » en abandonnant la certitude de la pensée conceptuelle et représentative qui repose sur l'idée que la réalité et la vérité précèdent l'expérience qu'on en fait : « il faut que l'expérience s'explique par elle-même, que le monde contienne en lui tous les principes nécessaires à sa propre explication »³³. Le monde du pragmatisme a un statut ambigu : il contient à la fois une dimension transcendantale en tant que conditions de possibilité de l'expérience et une dimension empirique en tant qu'objet

³¹ *Prag.*, p. 170.

³² Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, *op. cit.*, p. 83.

³³ *Ibid.*, p. 84.

de l'expérience. Les commentateurs de James ne se sont pas trompés : il pervertit le kantisme en refusant de voir deux mondes où il n'y en a qu'un seul. Il n'y a pas à distinguer, d'un côté, le monde du sujet transcendantal qui donne les formes *a priori* de l'expérience et, de l'autre, le monde empirique de l'expérience sur lequel s'appliquent les formes *a priori*. Sujet et objet se confondent dans un seul monde, car les conditions de l'expérience sont déjà de l'expérience.

Nous n'avons pas à demander : comment une expérience en soi est-elle possible ? puisque c'est elle désormais qui rend possible toute expérience pour un sujet quelconque. À ce titre, elle est bien condition, même si, bien évidemment, la condition n'est pas *a priori* puisqu'elle est déjà de l'expérience. James renverse donc totalement la perspective et permet d'identifier l'empirique et le transcendantal. Ainsi James ne s'oppose pas à l'idée de construire un champ transcendantal, il s'oppose à l'idée qu'on puisse faire dépendre ce champ d'une forme-sujet³⁴.

Cette manière de concevoir un seul monde de l'expérience plutôt que deux, c'est ce que James a appelé « l'empirisme radical ». Si l'on veut comprendre quelque chose au courant de l'expérience — Bergson dirait à la « réalité mouvante » —, il faut garder à l'esprit que « la structure de l'univers » se confond avec ce qui le saisit. C'est parce que le monde est inachevé que l'on doit porter notre regard dans l'avenir ; c'est parce que le monde est plastique que les idées humaines peuvent s'y ajouter, c'est parce qu'il est multiple qu'il y a des vérités, des réalités, des entendements, etc. Si le pragmatisme est l'image même du monde comme le suggère Durkheim, ce n'est pas parce que cette image le copie, mais tout simplement parce qu'elle est de même nature.

La conception pluraliste de l'univers de James en est l'exemple le plus frappant. Selon lui, le monde ne saurait être réduit à l'unité en vertu de l'idée que « “La répétition du même phénomène n'est pas suivie des mêmes effets” »³⁵. Loin d'assurer l'identité d'un phénomène, la répétition révèle, du point de vue pragmatique, c'est-à-dire à partir de ses effets, une « différence interne » dans chaque phénomène qui l'empêche d'être réduit à l'unité. Un même phénomène qui

³⁴ Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, op. cit., p. 28-29.

³⁵ James cite B.P. Blood, *The flaw in supremacy*, 1895, VC, p. 14.

se répète dans des milieux différents n'aura pas la même signification. S'il s'agit là de la conception pluraliste du monde, elle déborde dans un perspectivisme dont l'énoncé serait quelque chose comme *le monde est tel qu'on se l'imagine à tel endroit* : « J'appelle empiriste radical celui qui veut voir dans ce pluralisme la forme permanente du monde et qui admet comme élément éternel l'expérience dans toute sa crudité. Quel que soit le point de vue où il se place, le monde ne lui apparaîtra jamais comme un fait absolument un »³⁶. Contrairement à la pensée rationaliste qui affirme qu'à un objet simple ne peut correspondre qu'une seule vérité, James reconnaît que deux manières de percevoir et de concevoir un seul et même objet peuvent être vraies toutes les deux si elles produisent des effets différents, c'est-à-dire si elles permettent d'atteindre et d'utiliser l'objet. Finalement, James fait du pluralisme et du perspectivisme les principes moraux d'un monde de tolérance qui s'éloigne de la vérité dogmatique. Accepter que l'autre voit les mêmes choses que soi mais de manière différente, c'est le principe démocratique de la « république intellectuelle »³⁷ du pragmatiste.

L'approche psychophysiologique de la conscience de James indique bien ce à quoi ressemble « l'expérience dans toute sa crudité » comme « élément éternel » (c'est-à-dire comme donné primitif de toute expérience) de l'empirisme radical. Selon cette approche, il est impossible de distinguer l'objet externe de son image subjective : objet et sujet se confondent dans le courant de l'expérience. Si James reconnaît qu'il y a un « dualisme pratique » entre les images de la pensée et les objets extérieurs, il n'a pas lieu de leur attribuer une différence de nature, « pensée et actualité sont faites d'une seule et même étoffe, qui est l'étoffe de l'expérience en général »³⁸. Cette approche ouvre ainsi une brèche dans la conception classique qui

³⁶ VC, p. 15.

³⁷ VC, p. 51.

³⁸ « La notion de conscience », in *Essays in Radical Empirism*, Lincoln and London, University Press of Nebraska, 1996 [1912], p. 216. Il poursuit ainsi : « Quand j'aperçois une table devant moi comme une table de telle forme, à telle distance, on m'explique que ce fait est dû à deux facteurs, à une matière de sensation qui me pénètre par la voie des yeux et qui donne l'élément d'extériorité réelle, et à des idées qui se réveillent, vont à la rencontre de cette réalité, la classent et l'interprètent. Mais qui peut faire la part, dans la table concrètement aperçue, de ce qui est sensation et de ce qui est idée ? L'externe et l'interne, l'étendu et l'inétendu, se fusionnent et font un mariage indissoluble. Cela

définit la pensée comme quelque chose d'inétendu (une surface non spatiale, un miroir par exemple) et qui oppose l'âme au corps comme l'inétendu à l'étendu : « Je crois que la conscience, telle qu'on se la représente communément, soit comme entité, soit comme activité pure, mais en tout cas comme fluide, inétendue, diaphane, vide de tout contenu propre, mais se connaissant directement elle-même, spirituelle enfin, je crois, dis-je, que cette conscience est une pure chimère... »³⁹. En affirmant que l'image de la pensée et que l'objet sont de la même « étoffe », c'est-à-dire des « sensations »⁴⁰ qui composent une seule et même expérience, il veut dire que l'image subjective d'un objet a quelque chose d'étendu comme cet objet, que nos représentations incluent, autrement dit, un espace homogène à celui de l'objet. De cette idée se dégage un rapport « d'immédiateté spatiale » entre l'idée et la réalité qui remplace la direction à sens unique de la représentation. Par exemple, si l'on dit que dans l'idée du triangle, il y a quelque chose du triangle, il faut comprendre que l'objet et son image produisent des effets analogues sur la sensibilité qui les reçoit. Or, en suivant la maxime pragmatique, James est contraint d'affirmer que, puisqu'ils ont le même effet sur la sensibilité, il s'agit d'une seule et même chose. Il est impossible, par conséquent, de distinguer ontologiquement la matière de sensation qui vient de l'objet de celle qui vient du sujet si, comme le préconise l'empirisme radical, on dirige notre regard vers les choses en train de se faire. James imagine donc un plan d'expérience composé de matériau physique-mental qui précède la critique⁴¹, un plan primordial où tout est indifférencié sans pour autant être insensible. Ce plan est une sorte de monisme vague, c'est-à-dire un tout indéterminé, qui est, ni plus ni moins, que l'ensemble des choses en relation sans qu'il y ait une conscience de cette relation⁴². James suggère donc qu'il est possible

rappelle ces panoramas circulaires, où des objets réels, rochers, herbe, chariots brisés, etc., qui occupent l'avant-plan, sont si ingénieusement reliées à la toile qui fait le fond, et qui représente une bataille ou un vaste paysage, que l'on ne sait plus distinguer ce qui est objet de ce qui est peinture. Les coutures et les joints sont imperceptibles », James, « La notion de conscience », *ibid.*, p. 216-217.

³⁹ *Ibid.*, p. 222.

⁴⁰ « Mais cet objet présent, qu'est-il en lui-même ? De quelle étoffe est-il fait ? De la même étoffe que l'image. Il est fait de *sensations* ; il est chose perçue », *ibid.*, p. 215.

⁴¹ Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme, op. cit.*, p. 23.

⁴² Sur ce point, voir Lapoujade, *ibid.*, p. 24.

d'imaginer une *expérience sensible* sans qu'aucun concept *a priori* ne gouverne cette expérience. C'est bien là la définition d'une « expérience pure » :

“Expérience pure”, tel est le nom que je donnais au flux immédiat de la vie qui nous fournit les matériaux plus tard mis en œuvre par notre réflexion, aussi bien que ses catégories conceptuelles. C'est seulement pour les enfants nouveau-nés, ou les adultes dans un état à demi comateux par l'effet du sommeil ou de certaines drogues, de coups reçus ou de certaines maladies, qu'on peut parler d'expérience pure dans le sens littéral d'un *quelque chose* qui n'est pas encore du tout devenu *telle chose* définie, quoique prêt à devenir toutes sortes de *choses* déterminées. C'est une expérience pleine tout à la fois d'unité et de multiplicité, mais sous des formes qui n'apparaissent pas ; une expérience qui ne cesse pas de changer, mais d'une manière si indistincte cependant que ses phases s'interpénètrent et qu'aucun pont, soit pour les distinguer, soit pour les identifier, n'y est saisissable. Sous cet aspect, l'expérience pure n'est qu'un autre nom pour désigner le sentiment ou la sensation⁴³.

Pourquoi James est-il forcé de postuler un tel plan d'expérience ? À quoi cela sert-il de prétendre qu'il existe quelque chose qui n'a besoin ni d'essence ni de concept de l'entendement pour être expérimenté ? En imaginant un plan d'expérience primordial sans objet ni sujet déterminés, sans concept donc, James veut prouver, bien entendu, que l'on peut *sentir* directement le flux de la réalité. En cela il partage avec Bergson la même « hyperesthésie »⁴⁴ pour une sorte de masse neutre dont les composantes sont comparables tout au plus à des *eccités*⁴⁵ : « ceci » et « voilà » sont les seuls termes qui guident l'expérience directe du sensible.

James n'imagine pas ce plan pour combler un désir purement contemplatif. De son point de vue, ce monde neutre d'avant la connaissance doit avoir un rôle à jouer pour régler le problème de l'action. Ce rôle est inaugural : libérer entièrement

⁴³ PE, p. 328-329.

⁴⁴ Le mot est de Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, op. cit., p. 80. Cette hypothèse fait contreponds à la raison de l'expérience scientifique.

⁴⁵ « L'expérience pure est [...] le Ceci universel. C'est le monde immense d'un matériau non qualifié, neutre. Et c'est en même temps “un flux de vie immédiat”. En toute rigueur, on n'y trouve que des “ceci”, des “voilà”, rien d'autre. Encore ces termes ne sont-ils que des conventions pour signifier qu'aucun qualificatif, même aussi rudimentaire que ceux-là, ne peut désigner cet univers. On n'y retrouve aucune des formes pures des philosophies transcendantes. James utilise parfois le terme de matière, mais au sens vague de matériau [*stuff materials*]. À la différence de la matière empirique, le matériau désigne une réalité qui peut être à la fois physique et mentale. Autrement dit, il n'y a rien qui soit purement spirituel ou purement matériel, mais tout est composé de ce matériau physique-mental », Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, op. cit., p. 22-23.

la pensée de tout savoir pour faire place à la création. James semble raisonner ainsi : la condition nécessaire pour créer quelque chose de nouveau, pour qu'un événement ait lieu et que le monde se réalise, consiste à éliminer les idées toutes faites qui orientent *a priori* l'expérience. Or, ce rejet comme condition de la création naît d'un constat : c'est avant la connaissance qu'il y a quelque chose à faire. Cela revient à dire que le savoir n'est pas créateur en soi. Mais comme les hommes sont toujours déjà dans du savoir accumulé, il faut qu'ils retrouvent la puissance du « nouveau-né », du « drogué » ou du « fou » en faisant comme s'ils étaient immédiatement en contact avec ce monde neutre en se répétant : ne nous donnons pas une version toute faite de l'univers, car il n'y en a qu'une seule « édition inachevée — qui se réalise en toutes sortes d'endroits, et tout spécialement aux endroits où des êtres pensants sont à l'œuvre »⁴⁶. La condition pragmatique de la création est donc aussi un conditionnement ! La pensée est créatrice lorsqu'elle s'efforce, d'abord, à *faire fond sur ses propres* fondements. Il n'y a rien de plus à ajouter à la position anti-fondationaliste du pragmatisme de James : dans un monde de savoir accumulé, l'absence de fondement est quelque chose qui se fait. Cela dit, James n'est pas nostalgique d'un temps passé d'avant la connaissance, la réduction des fondements de la pensée n'est pas une régression vers un monde dénaturé par le savoir et la technique. Il reconnaît sans réserve que le monde est en évolution constante et que, par le fait même, les hommes s'adaptent de mieux en mieux à leur environnement en le déterminant de plus en plus efficacement. Avec son idée d'expérience pure, il ne suggère pas de revenir au point-zéro de la connaissance ou encore d'arrêter la marche du savoir ; au contraire, en tant que pragmatiste, il l'inscrit dans un horizon temporel en lui donnant un rôle à jouer : l'expérience pure est la condition du passage vers la réalité à venir, et c'est à l'homme de mettre en œuvre, de pratiquer cette condition. Il y a deux manières d'interpréter ce passage : d'une part, l'univers incertain du pragmatisme affirme que la réalité future est indéterminée et que, par conséquent, la pensée qui veut s'y avancer véritablement doit abandonner volontairement ses déterminations et ses idées toutes faites ; d'autre part, si la pensée ne peut se réaliser que dans l'incertitude, le futur qui l'accueillera doit être, à son

⁴⁶ *Prag.*, p. 180.

tour, libéré de toute détermination pour la laisser se réaliser. Ce sont là, bien sûr, deux versions d'une seule et même idée de l'expérience pure comme action : la pensée et le futur purs sont des conditions de l'action comme création.

La convergence entre une pensée pure et un pur futur (une réalité indéterminée, mais qui est prête à être déterminée) alimente leur autoformation réciproque. Ce qui signifie une chose : sur la dimension temporelle (la dimension de l'action), la structure mentale de l'homme est homogène à celle de l'univers. En effet, on ne pense pas le monde avec une pensée toute faite, comme on ne pense pas la pensée avec un monde déjà fait : la pensée se réalise avec le monde. Il y a bien un peu de Hegel chez James, et, plus généralement, dans le pragmatisme, en considérant que le développement de l'esprit se réalise dans l'horizon historique et contextuel. Cependant, cet horizon est sans fin ; il y a bien quelque chose de Hegel dans le pragmatisme, mais un « Hegel sans l'esprit absolu »⁴⁷ au sens où la temporalisation de l'esprit s'effectue hors de toute perspective téléologique :

En face du criticisme, il [James] refuse de placer dans l'esprit des facultés premières, des cadres et des états qui seraient prédéterminés et antérieurs à toute expérience ; il convient de situer l'esprit dans la vie et de le voir se former et agir au contact des choses [...]. Il faut saisir la conscience où elle se révèle, dire ses caractères, ses particularités, ses processus tels qu'ils apparaissent dans la vie de l'esprit, bref l'étudier comme un être vivant, dans son milieu naturel qui est l'organisme et le monde environnant⁴⁸.

L'idée de pureté est donc relative chez James : ce sont les schèmes et les représentations *a priori* de l'univers et de la pensée (les universaux) légiférant l'expérience que l'homme doit faire disparaître, et non l'expérience sensible comme dans l'idéalisme. À l'inverse de la pensée transcendantale, la pureté n'indique pas une sortie de l'expérience, *mais un contact encore plus direct avec elle*. En ce sens, l'expérience n'est pas pure, elle le devient lorsque l'homme s'engage dans une expérience sensible non médiatisée par des représentations *a priori*, lorsqu'il pénètre

⁴⁷ Cette formule intempestive est de Rorty : « À l'instar de Marx, Dewey veut Hegel, mais sans l'Esprit absolu. L'homme et l'histoire doivent à ses yeux ne dépendre que d'eux-mêmes, et l'histoire humaine ne doit pas plus être confondue avec l'autoréalisation de l'Esprit qu'avec les mouvements fatidiques et éléphantesques de l'Esprit de la matière ou des classes sociales ». L'"histoire" ne prend pas pour lui de majuscule, Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Seuil, 1993, p. 134.

⁴⁸ Émile Callot, *William James et le pragmatisme*, op. cit., p. 41.

« l'expérience dans toute sa crudité » de l'empirisme radical. L'expérience pure est donc un choix que le pragmatisme propose à l'homme qui désire créer. Lorsque James dit que la pensée se crée et que, par le fait même, elle crée la réalité en se déterminant, cette création a pour origine cette expérience « radicale » du sensible. La question qui se pose alors au pragmatisme est la suivante : comment fait-on pour passer d'une expérience pure à une expérience qui déterminera les nouvelles formes du sensible ? Qu'est-ce qui donnera un nouveau contenu à l'expérience pure ? Avant de proposer une solution, faut-il, sans doute, répondre à cette autre question : pourquoi faut-il déterminer l'expérience pure ? La fiction pragmatique de l'action a une réponse toute prête à cette dernière question : l'esprit humain ne trouve aucun repos dans l'indétermination. James ne propose donc pas de limiter l'action sur la recherche de l'expérience pure, comme s'il s'agissait uniquement de célébrer la mise en œuvre du chaos. Pour lui, l'expérience pure ne joue qu'un rôle dans une histoire plus vaste de l'action : en éliminant toute détermination, elle excite la fonction créative de la pensée qui consiste à déterminer l'indéterminé. Sur quel principe maintenant repose cette fonction créatrice ? Comme nous l'avons vu, la certitude n'y peut rien, car en étant déjà déterminée, elle ne saurait se déterminer plus qu'elle ne l'est ; la certitude n'est pas un principe d'action, comme elle n'a rien à voir non plus avec une expérience pure : elle n'incite donc aucune nouvelle détermination. Pour passer de l'indétermination à la détermination, pour passer du non-savoir au savoir⁴⁹, la fonction créatrice de la pensée doit reposer sur un principe d'action propre au pragmatisme, la croyance.

Les modalités de la croyance

La croyance, pour James, ne se définit pas en fonction de son objet, mais des rapports qu'elle entretient avec lui. En prenant la contrepartie de la certitude et de ses modalités (copie, immutabilité, déterminisme, causalité, nécessité, etc.), James constate qu'à l'origine de la connaissance et de la vérité, il y a la croyance : les

⁴⁹ Ce modèle dynamique a pour origine la fiction pragmatique de l'action : insatisfaction-satisfaction-insatisfaction...

rationalismes positiviste et idéaliste, en *croyant d'abord* en la certitude, établissent des rapports avec elle qui ont pour effet d'affecter l'ensemble de leurs relations au sensible. Copie, immutabilité, déterminisme, causalité, nécessité, sont les formes de la relation rationnelle avec la certitude, mais aussi, et surtout, les instruments formels avec lesquels le rationalisme saisit l'expérience empirique. Pour dire les choses autrement, ce n'est pas tant l'objet qui offre un contenu à la croyance selon le pragmatisme, que les rapports formels qu'elle établit avec lui à travers des expériences sensibles. Nous sommes très conscient que le pragmatisme ne parlerait pas de « rapports formels » mais d'« effets » ou de « conséquences » ; il nous semble juste, néanmoins, d'insister sur l'idée que les effets pratiques, du point de vue pragmatique, correspondent, en général, à des rapports formels. Par exemple, l'ineffable absolu romantique comme objet de croyance vide de toute signification conceptuelle ne propose aucun autre contenu que les liens affectifs avec la nature, la société et les autres éléments de l'expérience en général⁵⁰. L'ensemble de ces liens circonscrit une sensibilité romantique qui se confond avec une série de conséquences attribuables à une pratique artistique née au XIX^e siècle et qui perdure encore aujourd'hui⁵¹. En détachant ainsi la définition de la croyance de son objet, James doit forcément accepter l'idée qu'un seul et même objet peut susciter deux croyances différentes. Il s'agit là, en fait, d'une des conséquences de son pluralisme comme perspectivisme : un objet n'est jamais simple ; il y aura toujours plus d'un point de vue possible sur lui. C'est ce qu'il indique, à notre avis, dans cette interprétation d'un poème de Whitman :

⁵⁰ La primauté du procédé créatif sur le concept dans la croyance romantique en l'absolu est exemplaire : « On comprend dans ces conditions que la Littérature — ou la Poésie —, le “genre romantique”, soit en fait toujours visé comme une sorte d'au-delà de la littérature elle-même, — pour autant tout au moins que la chose existe bien. Et tel est en effet ce qui condamne l'*Entretien* à ne pas pouvoir produire le concept qu'il promet. Le procès de l'absolutisation ou de l'infinetisation, le Procès comme tel, *excède* — dans tous les sens — le pouvoir théorique (ou philosophique) en général dont il est pourtant l'accomplissement. Le mouvement “auto”, si l'on peut dire — auto-formation, auto-organisation, auto-dissolution, etc. —, est en perpétuel excès par rapport à lui-même », Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1978, p. 278. Ces mouvements “auto” et d'autres modalités comme la fragmentation, le dialogisme, le mimétisme, etc., sont les rapports formels au sensible qui définissent la croyance en l'absolu littéraire.

⁵¹ Lacoue-Labarthe et Nancy parlent, en ce sens, de l'« inconscient romantique » qui persiste à notre époque contemporaine, *ibid.*, p. 26.

Comment donc faut-il concevoir ce « Vous » à qui s'adresse le poète, ce monde d'une absolue réalité — cette unité d'où vient l'inspiration morale et qui possède, pour la religion, une valeur sacrée ? Faut-il la concevoir à la manière du monisme, ou bien à la manière du pluralisme ? Est-elle *ante rem*, antérieure à la réalité ? ou bien est-elle *in rebus*, dans les choses ? Est-ce un principe ou une fin ; un élément absolu, ou bien un élément ultime ; un premier terme, ou bien un dernier terme ? Vous fait-elle regarder vers l'avenir, ou bien fait-elle que vous reposiez sur le passé ? Il importe assurément de ne pas confondre ces deux conceptions en un bloc, car, en les distinguant, on voit qu'elles n'ont absolument pas la même signification pour la vie⁵².

James veut changer les règles du jeu qui ont conditionné l'expérience jusqu'à lui en constituant une nouvelle expérience du sensible qui s'organise autour d'une croyance pluraliste et qui se distingue de l'ancienne croyance moniste. Il s'estime ainsi à un tournant de la pensée — la postérité l'interprète, en ce sens, en le présentant comme l'un des pères du « *pragmatist turn* » qui marque l'événement d'une nouvelle sensibilité — : depuis l'avènement du pragmatisme, l'homme semble avoir le choix entre deux ensembles de rapports qui conditionnent l'expérience du sensible et qui expriment une croyance. Il y a, d'un côté, la croyance rationaliste qui définit son rapport avec son objet (la réalité et la vérité une et immuable) sur le mode fixe de la certitude conceptuelle ; or, ce rapport original a pour effet de conditionner tous les autres rapports qu'entretient la croyance rationnelle au sensible : copie, immutabilité, déterminisme, causalité, nécessité, représentent les déclinaisons du redoublement conceptuel qui modélise la relation intelligible entre un sujet et un objet. Il y a, d'un autre côté, la croyance pragmatiste qui explique son rapport avec son objet (le monde inachevé et incertain du pluralisme) sur le mode actif de la croyance. Ce rapport original conditionne toute expérience authentique du sensible où sujet et objet partagent un devenir commun. Ce sont les modalités de cette croyance qui nous intéresseront maintenant chez James, et ce sont elles qui, de notre point de vue, permettent de saisir le *mode d'agir* du pragmatisme.

⁵² *Prag*, p. 195.

Indétermination

Partons de cet énoncé : le pragmatisme *croit* que la *croyance* est fondamentalement le principe d'action dans un monde inachevé et incertain.

Il est maintenant un élément de notre nature active que la religion chrétienne a reconnu et magnifié, mais que les philosophes, avec un véritable manque de sincérité, se sont attachés à perdre de vue dans leur prétention de fonder des systèmes de certitude absolue. J'entends parler de la foi.

La foi signifie la croyance en une chose au sujet de laquelle le doute théorique demeure encore possible ; et comme le critérium de la croyance réside dans une disposition à l'action, on peut dire que la foi consiste à être prêt à agir pour une cause dont le succès n'est pas établi d'avance. En fait, c'est la même qualité morale que nous appelons courage dans l'ordre pratique [...] Chez l'homme moyen, au contraire, le pouvoir de croire, d'admettre un léger risque au delà de l'évidence littérale, est une fonction essentielle. Toute espèce de conception de l'univers trouvera de nombreux échos si elle fait appel à ce pouvoir généreux, si elle montre chez l'homme l'effort accompli en vue de rendre actuelle une vérité dont il entend admettre la réalité métaphysique⁵³.

La fiction pragmatique présente l'action comme une croyance qui permet d'effectuer le passage de l'indétermination à la détermination⁵⁴. De cette fiction, nous relevons une première modalité de la croyance, l'*indétermination*. James raisonne ainsi semble-t-il : si tout était joué d'avance, si la réalité, la vérité et la raison étaient, depuis toujours, déterminées par une origine extra-humaine, seule la *certitude* serait le principe d'expérience adéquat ; mais au contraire, comme le jeu est indéterminé sur tous les plans, la *croyance* est le seul principe qui permet une approche appropriée du sensible. James résout le problème de l'action dans un monde incertain en considérant l'indétermination non pas comme un motif de découragement qui conduirait au scepticisme, mais comme une exigence : c'est parce que le monde manifeste — « l'expérience dans toute sa crudité » — est indéterminé que l'une des conditions pour l'expérimenter est nécessairement l'indétermination⁵⁵. Nous avons ici un exemple explicite de « dé-

⁵³ VC, p. 110-111.

⁵⁴ Les variantes de « indétermination-déterminaiton » sont « doute-repos » ou encore « insatisfaction-satisfaction ».

⁵⁵ L'un des détracteurs de James ne peut se résoudre à accepter cette manière de conditionner la pensée et l'expérience à partir de données sensibles. James le cite dans le *Pragmatisme* : « "En ce qui me concerne, je me refuse à croire que nous ne puissions point dépasser le pluralisme manifeste du

transcendantalisation » du kantisme : les conditions de possibilité de l'expérience sont déjà de l'expérience. James est peut-être encore plus clair sur ce point dans sa critique du déterminisme. En effet, contrairement au déterminisme qui affirme que les « possibilités » n'existent nulle part, et, conséquemment, lorsque l'homme hésite entre deux possibilités antagonistes, c'est comme s'il se trouvait devant une vérité et une erreur⁵⁶, l'indéterminisme défend « l'existence de possibilités au sens strict, c'est-à-dire de choses qui peuvent être mais qui ne sont pas nécessairement »⁵⁷. En ce sens, il offre une chance à l'homme de réaliser un véritable choix plutôt que de le condamner d'avance au verdict de l'exactitude ou de l'illusion. « Les deux branches d'une alternative que nous concevons enferment actuellement une possibilité égale d'existence »⁵⁸, ce qui signifie que le futur ne sait pas encore laquelle il réalisera. À ce stade-ci, entre l'expérience sensible, l'entendement et le futur indéterminés, seul le hasard impose son principe à la pensée, « à savoir qu'aucune partie de l'univers, si grande soit-elle, ne saurait prétendre exercer un contrôle absolu sur les destinées du Tout »⁵⁹.

Avec l'indéterminisme, James ne propose pas d'expérimenter le monde comme s'il s'agissait d'un chaos imperturbable, mais tout simplement comme il se donne, c'est-à-dire comme une variété étendue de possibilités possédant une existence réelle et une chance égale de réaliser le futur. En affirmant cela, James colle à l'expérience immédiate de la réalité mouvante en refusant tout jugement *a priori* qui invaliderait l'existence réelle des possibilités. Pour agir, dès lors, dans un monde de possibilités, il faut croire, croire d'abord que leur destin n'est pas joué

naturalisme et du pragmatiste, pour élever nos regards vers cette unité logique dont ces hommes se désintéressent" », *Prag.*, p. 194. En citant ce passage, James désire sans doute souligner l'aspect révolutionnaire du pragmatisme qui se résume à changer les manières de voir et de dire l'expérience sensible. En ce sens, la critique de son détracteur est une réaction qui confirme cet aspect.

⁵⁶ James condamne l'alternative vérité ou erreur comme horizon du choix pour éviter l'énoncé sceptique selon lequel « *mieux vaut risquer la perte de la vérité qu'une chance d'erreur*, telle est la position, ajoute James, de celui qui vous interdit la foi ». Ne pas concevoir d'emblée une possibilité en fonction des catégories de la vérité ou de la fausseté, c'est lui reconnaître la dimension réelle du devenir.

⁵⁷ *VC*, p. 169.

⁵⁸ *VC*, p. 168

⁵⁹ *VC*, p. 176.

d'avance entre la vérité et l'erreur. C'est là, semble-t-il, la définition la plus précise de l'indétermination comme modalité de la croyance. Or, bien que cette modalité représente le fondement même de l'action, le pragmatisme ajoute aussitôt qu'il faut orienter sa croyance vers certaines possibilités au détriment de plusieurs autres pour entamer le processus de détermination de l'indéterminé. Si l'on croit, au contraire, en toutes les possibilités sans opérer de choix, l'action reste aussi incertaine que le monde est indéterminé. L'indétermination n'est donc pas, pour le pragmatisme de James, une modalité pro-active mais *pré-active* de la croyance : c'est un acte nécessaire qui précède la croyance comme action. Pour croire, il faut se débarrasser d'abord de tous ses concepts ou jugements *a priori* pour rejoindre l'expérience indéterminée où une possibilité n'est pas d'emblée prédestinée à la vérité ou à l'erreur. Cette dé-rationalisation de l'expérience ne représente que la phase préparatoire de la croyance. Une seconde phase doit venir compléter la première pour offrir à la croyance son véritable principe actif. Cette phase active de la croyance se présente sous la forme d'une décision consciente et libre de choisir ou de ne pas choisir d'agir en fonction d'une possibilité. C'est bien là la définition du « libre arbitre » qui, pour James, signifie « le droit de nous attendre à ce que, dans ses éléments les plus profonds comme dans les phénomènes se produisant à sa surface, l'avenir ne répètera pas identiquement, ne fera pas qu'imiter le passé »⁶⁰. Le « libre arbitre », comme création de choses nouvelles et originales, est un élément pro-actif qui *indique* une autre modalité de la croyance pragmatique qui répond, somme toute, à l'indétermination.

Contrairement à la pensée rationaliste, James ne réduit pas le libre arbitre à un défaut de la connaissance, à une pensée qui ne parviendrait pas à atteindre la liberté conçue comme idéal de perfection. Le libre arbitre s'impose naturellement au pragmatiste puisque, comme lui, il s'en tient aux faits, et que ceux-ci démontrent bien qu'il n'y a pas d'idéal de la raison ou de perfection morale qui gouverne la nature humaine depuis une origine passée : le monde évolue tant bien que mal sur des volontés humaines, et c'est pour cette raison qu'aucun système de règles

⁶⁰ *Prag.*, p. 93.

abstraites ne saurait s'imposer comme monde meilleur. Pour une fois, James invoque positivement le témoignage du grand philosophe pessimiste de la volonté : « Il est une vérité profonde sur laquelle insiste l'école de Schopenhauer, c'est le caractère illusoire de la notion de progrès moral. Lorsqu'une forme brutale de mal moral disparaît, elle est remplacée par une forme plus pénétrante et plus funeste. Notre horizon moral se meut avec nous et nous n'approchons jamais de la ligne lointaine où se rejoignent les vagues noires et le ciel azuré »⁶¹. L'unique commandement moral auquel se soumet le pragmatiste repose sur le sentiment que les croyances comme principe d'action doivent viser « la production d'un univers qui contienne la plus grande somme de biens », un univers riche au sens où celui qui agit doit désirer « être membre d'un Tout plus compréhensif »⁶². Quoi qu'il s'agisse-là d'un devoir moral, James s'empresse d'ajouter que le pragmatisme ne pourra jamais prétendre connaître à l'avance quel univers pourrait le réaliser et que, par conséquent, il n'y aura jamais de traité d'éthique pragmatique. S'il y a bien une forme de « méliorisme » dans le pragmatisme, cette dernière n'a aucune fin spécifique malgré sa finalité fonctionnelle : l'homme ne doit pas se donner, *a priori*, un état absolument meilleur à atteindre. Dans la croyance en l'action, le rôle du « meilleur » offre à l'homme une chance d'agir dans un monde où le salut de l'univers n'est pas assuré : « Cette "chance" que l'on me conjure de bannir de ma conception de l'avenir sous prétexte qu'elle entraîne le suicide de la raison, quelle est-elle ? Simplement ceci : une possibilité laissée à l'avenir d'être, dans l'ordre moral, différent du passé et meilleur que lui. C'est là la seule chance, le seul "hasard" dont nous ayons quelque motif de supposer l'existence »⁶³. La *fonction-mélioriste* de la morale pragmatique exige que l'homme rompe avec les règles de vie qui bloquent cette possibilité : « En fait, il n'existe pas de maux absolus, non plus que des biens amoraux ; et la vie morale *la plus élevée* — bien que peu de créatures

⁶¹ VC, p. 185.

⁶² VC, p. 224.

⁶³ VC, p. 194. Ailleurs, James montre clairement que le « méliorisme » en s'opposant au pessimisme et à l'optimisme est ce vers quoi doit tendre la pensée pragmatique, car le meilleur y est considéré comme une possibilité qui devient de plus en plus probable « à mesure que se multiplient les conditions remplies pour sa réalisation », *Prag.*, p. 198. La signification de « meilleur » semble recoupée celle de « devenir ».

soient appelées à en supporter le fardeau — consiste, en tout temps, à briser avec les règles établies lorsqu'elles sont devenues trop étroites pour les besoins présents »⁶⁴. En situant l'action morale du côté d'une transgression — la vraie morale est immorale ! —, elle vise à surmonter l'état présent de l'homme en créant de nouvelles règles qui redonnent du mouvement à la vie⁶⁵. James suggère de remplacer les théories morales par la littérature⁶⁶ (au sens large d'écrits non théoriques et non systématiques), car cela permettrait de laisser tomber l'attitude dogmatique au profit de la dimension expérimentale individuelle qui se résume dans l'énoncé tautologique « croire à ce qui est bon pour moi de croire ».

Comme nous l'avons vu, James situe le pragmatisme à un tournant où la pensée délaisse la certitude pour la croyance : la croyance, comme fiction individuelle, obéit à une seule exigence, croire à « ce qui pour nous est le meilleur à croire »⁶⁷. Cette formule correspond, en partie, à la définition de la vérité du point de vue de la croyance pragmatique : le « meilleur à croire pour nous » est vrai parce

⁶⁴ *VC*, p. 224. James insiste sur ce point à plusieurs reprises. En voici d'ailleurs un autre passage : « Si chaque homme moral demeurait en arrière et attendait les ordres d'autrui, il se produirait une stagnation absolue. Et il ne reste plus dès lors qu'à souhaiter que l'initiative d'un être immoral vienne à nouveau restituer à l'univers son mouvement », *VC*, p. 119.

⁶⁵ James est très conscient de la valeur dynamique de la transgression : « Si chaque homme moral demeurait en arrière et attendait les ordres d'autrui, il se produirait une stagnation absolue. Et il ne resterait plus dès lors qu'à souhaiter que l'initiative d'un être immoral vienne à nouveau restituer à l'univers son mouvement », *VC*, p. 119.

⁶⁶ « C'est pourquoi ses ouvrages d'éthique, dans la mesure où ils intéressent réellement la vie morale, doivent s'allier de plus en plus à une littérature qui cherche volontairement à être expérimentale et féconde plutôt qu'à demeurer dogmatique — j'entends parler des romans et des drames appartenant à la forme la plus profonde, des sermons, des écrits touchant la politique, la philanthropie, les réformes sociales et économiques », *VC*, p. 225. Nous pourrions peut-être comparer la conception de la morale chez James à la politique chez Rancière sur au moins deux points. D'une part, comme la morale chez James, la politique chez Rancière est une action qui vient modifier l'état présent d'une communauté, laquelle est établie sur un partage déterminé du sensible (où chacun à sa part). Se présentant ainsi comme un « re-partage politique de l'expérience commune », la politique n'est pas une forme de communauté, mais le geste qui la produit. Or, la morale, chez James, ne propose pas un état d'une société juste, mais l'action qui « vient donner à l'univers son mouvement ». D'autre part, l'action politique comme « re-partage du sensible » entretient des liens concrets avec l'esthétique chez Rancière, surtout sous la forme de l'art expérimental (ses références sont, entre autres, Mallarmé, Malevitch, le mouvement *Arts and Crafts*, le dadaïsme, etc.). Or, James rapproche la « vie morale » de la littérature parce qu'elle est, justement, « expérimentale ». Bien qu'il n'ait sans doute pas la même conception de l'esthétique que Rancière, il faut reconnaître que l'esprit qui anime leur conception de la morale et de la politique est toutefois similaire. Voir Rancière, *Le partage du sensible*, *op. cit.*, p. 12-25.

⁶⁷ *Prag.*, p. 68.

qu'il *motive* l'action en proposant une nouvelle connexion à expérimenter entre les parties du monde. Or, cette nouvelle connexion, c'est ce que James appelle une possibilité. Le théâtre de la vie présente des pièces dans lesquelles certains hommes sont simultanément l'auteur et l'acteur d'une possibilité, c'est-à-dire d'une relation inédite, mais incertaine, entre les êtres et les choses qui marque un accord plus satisfaisant entre les idées et la réalité. Dans le monde pluraliste du pragmatiste, il n'y a pas qu'un seul grand récit de l'univers. Au contraire, il faut « voir dans l'histoire du monde quelque chose comme une corde dont chaque fibre séparément nous fait un récit distinct »⁶⁸. La croyance se présente donc comme une participation active à la vie qui prend la forme d'une expérimentation d'une possibilité considérée, du point de vue individuel, comme « meilleure » que toute expérience « actuelle », d'une nouvelle relation plus satisfaisante que toute relation connue. Ce mode optimiste et mélioriste de la croyance a pour principe que la vie « *vaut d'être vécue, du moment qu'elle est moralement ce que nous la faisons* » ; et de ce point de vue, nous sommes décidés, dans toute l'étendue de notre action, à en assurer le succès [...] Croyez que la vie *vaut d'être vécue*, et votre foi contribuera à créer son propre objet »⁶⁹. En créant son objet, en lui donnant une réalité empirique telle qu'il peut être expérimenté par autrui, la croyance individuelle comme expérience littéraire et théâtrale d'une possibilité abolit la frontière entre la fiction et le réel sur la dimension du devenir moral en prolongeant son horizon d'action sur l'avenir de la vie en société :

La zone des différences individuelles et des modifications sociales qu'elles provoquent est la zone plastique, la courroie de transmission de l'incertain, le point de rencontre du passé et de l'avenir. Elle est le théâtre de tous les événements que nous ne considérons point à l'avance comme admis, la scène où se déroule le drame de la vie ; et, si limitée qu'en soit l'étendue, elle suffit encore à contenir toute la série des passions humaines. Par contre, le domaine des attributs moyens de la race, si vaste soit-il, est inerte et stagnant ; c'est une richesse définitivement acquise, qui exclut toute incertitude. Comme le tronc de l'arbre, elle résulte de la concrétion successive des zones actives. Le présent mouvant dans lequel nous vivons, avec ses problèmes et ses passions, ses rivalités individuelles, ses victoires,

⁶⁸ *Prag.*, p. 109.

⁶⁹ *VC*, p. 80 et 82.

ses défaites, laissera bientôt son dépôt imperceptible sur cette masse statique, pour faire place à d'autres acteurs et à une autre pièce⁷⁰.

Individualité

Nous avons dit, plus tôt, que le libre arbitre indiquait une autre modalité de la croyance chez James. Nous pouvons maintenant l'identifier dans cette *zone active de différences individuelles qui changent l'organisation de la vie en collectivité*. Tous les hommes sont libres de choisir les actions qu'ils veulent en vertu de l'indétermination fondamentale, mais seuls les choix de quelques individus parviennent à s'étendre aux autres. Le libre arbitre, en général, n'est pas suffisant pour expliquer comment une croyance crée une réalité nouvelle. James a en tête un spécimen bien particulier de libre arbitre : le génie individuel. Le génie est un individu qui a la capacité de créer, par la seule puissance de sa croyance personnelle, une nouvelle règle de vie que les autres hommes actualiseront en la reconnaissant comme étant la leur. James se conforme assez bien à l'idée du génie qui a sa source dans la troisième critique de Kant : est génie celui qui parvient à donner une nouvelle forme à un domaine sans prendre appui sur une règle déterminée. L'originalité et l'exemplarité sont les critères du génie et, comme « il n'est pas en mesure de décrire ou de montrer scientifiquement comment il crée ses productions »⁷¹, son activité est analogue à la nature chez Kant et à la croyance chez James. Si Kant limitait le génie au domaine de l'art, James ne se gêne pas pour l'étendre au domaine moral. La société a besoin d'un génie individuel pour évoluer moralement, mais, en retour, le génie a besoin du milieu social pour être reconnu, car c'est le milieu qui donne une consistance à la croyance personnelle du génie. Autrement dit, le génie n'est pas une entité parfaitement autonome et repliée sur elle-même : il a besoin « d'un milieu extérieur » pour s'actualiser, sinon il serait un esprit inconsistant, un fantôme. En suivant son principe d'indétermination, James refuse de déterminer les conditions nécessaires à l'émergence d'une croyance chez le génie : celui-ci naît de manière

⁷⁰ VC, P. 271.

⁷¹ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985, p. 262.

tout à fait spontanée, un peu comme l'anticipation du réel qui naît comme un « flash » dans la logique de l'abduction de Peirce. Le génie oriente néanmoins l'évolution de la société, bien que ce soit elle comme milieu qui choisit ses génies :

Et par là nous arrivons enfin au cœur de notre sujet. Les causes qui expliquent la production des grands hommes font partie d'un domaine entièrement inaccessible à la sociologie. Le philosophe doit accepter les génies comme des données, de même que Darwin accepte les "variations spontanées". Ces données une fois admises, le problème consiste, pour celui-ci comme pour celui-là, à rechercher en quoi elles peuvent être affectées par le milieu environnant et en quoi ce milieu peut être affecté par elles. Et j'affirme que, d'une manière générale, le milieu environnant est exactement, par rapport à l'homme de génie, ce qu'il est par rapport aux "variations" de la philosophie darwiniste. Le milieu a pour principal résultat d'adopter ou de rejeter, de préserver ou de détruire, en un mot de choisir le grand homme. Et lorsque cette sélection est accomplie, il se trouve lui-même modifié par l'homme de génie d'une façon tout à fait originale et particulière ; ce dernier agit comme un ferment et change la constitution du milieu de la même manière que la venue d'une espèce géologique nouvelle change l'équilibre de la faune et de la flore dans la région où elle apparaît. Vous avez tous présente à la mémoire l'observation célèbre de Darwin au sujet de l'influence des agglomérations de chats sur la croissance du trèfle [...]. De même un grand homme, qu'il soit introduit du dehors comme Clive aux Indes ou Agassiz parmi nous, ou qu'il jaillisse du sol de Mahomet ou Franklin, détermine une réorganisation plus ou moins étendue des rapports sociaux préexistants⁷².

Cette réciprocité entre le grand homme et son milieu élève sa croyance à la vérité. Le schéma de la théorie génétique de la vérité chez James se présente de la manière suivante : la vérité se profile, d'abord, dans une croyance individuelle qui encourage l'action et s'actualise, ensuite, lorsque cette croyance individuelle est adoptée par la collectivité. En d'autres mots, la formation de la vérité correspond, pour le pragmatiste, à l'incorporation de la fiction d'un esprit génial dans l'histoire collective : « Tout ceci n'est pas exagéré. Que le cours de la destinée puisse être modifié par les individus, aucun évolutionniste sage ne devrait en douter. Pour lui, toute chose procède d'un point de départ infime, d'un germe que la moindre force peut détruire »⁷³ Cette incorporation ne se fait pas, toutefois, sur le mode réfléchi du consensus. Il n'y a pas quelque chose comme une communauté scientifique qui déterminerait, par délibération, les croyances qui mériteraient de conduire la destinée

⁷² VC, p. 240.

⁷³ VC, p. 119.

de la société. La rencontre entre une croyance individuelle en une idée et la collectivité s'effectue plutôt sur le mode involontaire du sens commun. Voici comment elle se présente : la croyance qui atteint le stade du sens commun est une détermination personnelle de l'expérience pure qui s'est avérée si utile du point de vue de la pratique en proposant un accord satisfaisant de l'esprit avec la réalité que les autres hommes, dans le temps, la conçoivent comme une vérité impersonnelle, comme un fait indubitable. La vérité n'est donc pas inhérente à l'idée qu'on croit, elle est un événement qui se produit pour elle dans le temps. Durkheim a eu raison en ce sens de dire qu'en « assouplissant la vérité » James a voulu montrer que « la pensée a pour objet, non pas de reproduire un donné, mais de construire une réalité future »⁷⁴. Chaque croyance individuelle qui a une résonance à l'échelle humaine s'impose comme une étape de plus dans l'évolution de l'esprit : « J'adopte donc cette thèse que *nos conceptions fondamentales sur les choses sont des découvertes faites par certains de nos ancêtres, à des époques extrêmement éloignées de la nôtre, et qui ont réussi à se maintenir à travers l'expérience de tous les siècles postérieurs.* Elles forment un grand stade de l'équilibre réalisé dans le développement de l'esprit humain — le stade du *sens commun* »⁷⁵. Conséquent, toutefois, avec sa croyance pragmatique et pluraliste en un monde inachevé ou rien ne peut être fixé pour toujours, étranger, donc, au grand récit hégélien de l'esprit absolu, James précise que le stade du sens commun n'est pas définitif et qu'en cela, toute vérité qui s'impose solidement par ce principe peut être corrigée, modifiée ou remplacée par une croyance en une idée qui, en déterminant autrement l'expérience pure, propose un accord plus satisfaisant entre l'esprit et la réalité. Avec cette genèse de la vérité, James écrit un autre chapitre de la fiction pragmatique de la croyance comme action : en ayant pour point de départ l'expérience des faits dans toute sa crudité, les croyances des grands hommes (des génies) deviennent, en vertu du stade commun, des vérités qui s'imposent comme nouveaux « faits ». « Les vérités émergent des faits, précise James ; mais un peu plus loin, elles se replongent dans les faits et viennent s'y ajouter ; puis ceux-ci à leur tour, créent ou révèlent (peu importe le mot)

⁷⁴ VC, p. 141.

⁷⁵ Prag., p. 125.

de nouvelles vérités ; et toujours de même indéfiniment »⁷⁶. Les vérités qui s'engendrent elles-mêmes en s'enroulant dans les faits ont pour conséquence d'augmenter le « fouillis des phénomènes » et d'intensifier la « rhapsodie des perceptions »⁷⁷. Incontournables comme nouveaux faits, les vérités qui atteignent le stade du sens commun en s'additionnant au savoir accumulé et étendant le plan de l'expérience sont les nouveaux éléments qui alimenteront des croyances à venir.

Si la réalité est suffisamment plastique pour que les croyances la remodelent sur le mode de l'individualité géniale — c'est ce que James appelle le « vrai miracle »⁷⁸ —, il doit en être de même pour la structure de l'esprit puisque la réalité et l'entendement communiquent dans les deux sens, s'échangent, de manière réciproque, leur qualité : « C'est ici ou jamais que l'on pourrait à première vue affirmer avec une certaine école que l'entendement est passivement plastique et qu'il reçoit d'un milieu actif la forme comme l'ordre de ses conceptions ; que tout progrès mental, en d'autres termes, résulte d'une série d'adaptations »⁷⁹. Remodeler le monde veut donc dire aussi « remodeler l'esprit ». Pour Bergson, il s'agit là de l'apport le plus important du pragmatisme de James, et c'est sur ce point qu'il prolonge le kantisme :

La structure de notre esprit est donc en grande partie notre œuvre, ou tout au moins l'œuvre de quelques-uns d'entre nous. Là est, ce me semble, la thèse la plus importante du pragmatisme, encore qu'elle n'ait pas été explicitement dégagée. C'est par là que le pragmatisme continue le kantisme. Kant avait dit que la vérité dépend de la structure générale de l'esprit humain. Le pragmatisme ajoute, ou tout au moins implique, que la structure de l'esprit humain est l'effet de la libre initiative d'un certain nombre d'esprits individuels⁸⁰.

⁷⁶ *Prag.*, p. 159.

⁷⁷ James reprend ces expressions à Kant dans la section « Le pragmatisme et le sens commun », voir *Prag.*, p. 126.

⁷⁸ « Le miracle par excellence, le miracle qu'aucune philosophie n'a jusqu'à présent complètement éclairci, est que l'ordre donné se prête de lui-même à être remodelé. Il se montre plastique à l'égard d'un grand nombre de nos desseins et de nos fins dans l'ordre scientifique, esthétique, ou pratique », *VC*, p. 138.

⁷⁹ *VC*, p. 258.

⁸⁰ Henri Bergson, « Introduction » à la traduction française de l'ouvrage de James sur le pragmatisme, in *Prag.*, p. 17.

Les actions des grands hommes ne se limitent donc pas à aménager l'expérience sensible, elles changent également les conditions de son expérimentation dans l'esprit. C'est exactement cette idée que Durkheim critique dans le pragmatisme de James. En effet, si le sociologue reconnaît la qualité plastique de la réalité en affirmant le devenir historique et contextuel des structures collectives, il refuse de reconnaître l'origine de ce devenir dans l'esprit de certains hommes : pour lui, la société n'est pas l'œuvre d'esprits individuels, mais le résultat d'une modification globale qui a sa source dans l'ensemble de la population. Contrairement à la « sociologie individualiste » du pragmatisme de James⁸¹, il propose de distinguer la « construction du réel » de « la construction de la vérité » en prenant le dualisme individu/société comme modèle. En ayant sa source dans l'imagination d'un individu, la construction de la réalité, c'est-à-dire l'aménagement des données de l'expérience sensible, est hautement faillible en répondant peut-être plus aux fantasmes personnels et illusoire d'un esprit individuel qu'aux faits réels ; au contraire, en assimilant la construction de la vérité à une « pensée en commun », Durkheim y voit l'élément suffisamment impersonnel et objectif, donc, plus sûr, pour appuyer ses analyses des sociétés humaines. Il attribue ainsi une valeur aux termes de son dualisme : la construction de la réalité par l'individu est inférieure à la construction collective de la vérité puisque cette dernière correspond aux « états mentaux » qui conditionnent collectivement l'expérience de la réalité.

Le Pragmatisme, qui nivelle tout, se retire le moyen de le faire [interpréter la pression qu'exerce la vérité sur les esprits] en méconnaissant la dualité qui existe entre la mentalité résultant des expériences individuelles et la mentalité résultant des expériences collectives. La Sociologie nous rappelle au contraire que ce qui est social possède toujours une dignité plus haute que ce qui est individuel [...]

Ces idées [les idées vraies] ne sont pas d'origine individuelle : ce sont des représentations collectives. Elles sont faites de tous les états mentaux d'un peuple, d'un groupe social, qui pense en commun. Certes, il y a dans ce peuple, dans ce groupe des personnalités qui ne sont pas sans jouer un rôle. Mais ce rôle même n'est possible que grâce à l'action de la collectivité. Dans la vie de l'espèce humaine, ce qui entretient les idées, les représentations, c'est la collectivité. Or, toutes les représentations collectives sont, en vertu de leurs origines mêmes, revêtues d'un prestige

⁸¹ La « sociologie individualiste » prétend que la société évolue sur des contributions individuelles et non collectives. Nous empruntons l'expression à Schneider, *Histoire de la philosophie américaine*, op. cit., p. 299.

grâce auquel elles ont le pouvoir de s'imposer. Elles possèdent une énergie psychologique plus grande que celles qui émanent de l'individu. C'est ce qui fait qu'elles s'installent avec force dans la conscience. Là réside la force même de la vérité⁸².

Le dualisme de Durkheim sépare l'expérience de ses conditions sur le modèle individu/société. Si n'importe quel individu peut faire l'expérience qu'il veut du monde, seules les représentations collectives ont une qualité appréciable en définissant les conditions d'une expérience vraie. Il ne faut pas croire cependant que la théorie de la vérité du sociologue se distingue radicalement de celle qui a été conçue par le pragmatisme. En effet, nous avons vu que si la vérité a son origine dans la croyance personnelle pour James, cette dernière doit être pratiquée par la société pour devenir une vérité. La croyance individuelle qui remodèle le réel est une vérité en puissance qui ne s'actualise qu'en atteignant le stade du sens commun. Le pragmatisme de James reconnaît donc, comme la sociologie de Durkheim, le caractère collectif de la vérité. S'il y a une similarité entre les deux penseurs sur le plan théorique, leurs points de vue divergent radicalement. En effet, pendant que l'un observe comment la société se conforme au sens commun et l'impose, l'autre regarde comment s'effectue la genèse d'une vérité dans l'esprit d'un individu génial. La différence est de taille : pour le premier, la force d'une vérité est relative au conformisme social et à l'harmonie qu'il assure ; pour le second, elle réside dans un esprit individuel qui, en proposant un accord plus adéquat et satisfaisant entre la pensée et la réalité, permet à l'homme de mieux s'adapter à son milieu. Mais la véritable différence entre la sociologie et le pragmatisme, c'est que pour l'un, il y a une rupture radicale entre l'individu et la société et il ne sert à rien de vouloir les réunir en voyant dans une croyance personnelle une vérité en devenir ; pour l'autre, il y a un passage de l'un à l'autre qui se définit par le processus de la vérité. Finalement, en se donnant la possibilité de décrire avec précision et certitude les représentations mentales collectives qui conditionnent une époque, le sociologue s'empêche d'observer les représentations singulières qui, comme de véritables événements, sont en train de changer le visage d'une société. Durkheim a raison

⁸² Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, op. cit., p. 144 et 173.

d'affirmer que le pragmatisme s'intéresse plus aux particuliers qu'à la société, car James ne prétend pas autre chose⁸³.

James abolit le dualisme entre la réalité et l'esprit en proposant une continuité entre l'individu et la société : chaque étape de l'évolution humaine doit être interprétée comme un effort de rapprochement entre la réalité et l'esprit ; chaque croyance individuelle qui s'élève vers la vérité en vertu du principe du sens commun représente cet effort en offrant, à la collectivité, un rapport plus adéquat et satisfaisant au réel que toutes les autres vérités antérieures. Faut-il préciser que l'idée « d'un rapport plus adéquat et satisfaisant » n'a pas à être jugée en fonction d'un idéal de perfection, mais d'un individu et d'un milieu précis : « Quelque énorme portion que vous en rameniez à l'unité, en la rapportant à n'importe quel centre réel de conscience ou d'action où elle se constate présente, il y a autre chose qui reste autonome, qui se constate comme absent du centre en question, et que vous n'avez pas réduit à cette unité »⁸⁴. En abandonnant le dualisme individu/société ou réalité/esprit, le pragmatisme propose un monisme d'un genre particulier qui correspond non pas à une lente progression vers l'absolu qui réduirait, à son terme, le monde pluriel à l'unité, mais à la formation de petites totalités locales et provisoires dans un monde irréductiblement multiple et pluriel. La croyance est donc le moyen par lequel un individu exprime une relation immédiate entre les éléments hétérogènes de la réalité. L'individu ne se limite pas à aménager les données sensibles comme le croit la sociologie, il leur ajoute une âme. La croyance individuelle dépasse alors la réalité donnée en imaginant des relations entre ses éléments, mais la continue aussi, car selon James, lorsque ces relations deviennent

⁸³ « On entend souvent par la pratique le concret, l'individuel, le particulier et l'effectif en les opposant à l'abstrait, au général et à l'inerte. Pour moi, chaque fois que j'ai insisté sur la nature pratique de la vérité, c'est évidemment ce que j'avais dans l'esprit. Les "pragmata" sont les choses dans leur pluralité, et dans mon ancienne conférence en Californie où je définissais le pragmatisme comme la doctrine selon laquelle "le sens d'une proposition doit toujours être ramené à quelque conséquence particulière de notre expérience pratique, future, passive ou active", j'ajoutais expressément ces mots : "Notons bien le fait que l'expérience doit être particulière plutôt qu'elle doit être active" », William James, *The Meaning of Truth*, New York, Longmans, Green and Co., 1927 [1909], p. 209-211 (nous reprenons la traduction de Schneider, *Histoire de la philosophie américaine*, op. cit., p. 408).

⁸⁴ PE, p. 310.

des vérités, elles s'incorporent à la réalité en acquérant la solidité d'un fait. La mise en relation des éléments hétérogènes qui composent la réalité donnée — en un mot, la croyance — témoigne de la présence d'un esprit individuel dans les faits. Esprit et monde partagent un seul et même plan de la réalité selon un ordre visible et un ordre invisible.

Immédiateté

Le monde de James est multiple et un à la fois : « multiple » au sens où les faits n'entretiennent aucune relation déterminée entre eux (multiple est synonyme ici de « diversité sensible ») ; « un » au sens où ces mêmes faits peuvent être assemblés sous certaines conditions. Contrairement à la tradition philosophique qui considère l'un et le multiple comme étant la manifestation de la différence de nature entre le monde intelligible et le monde sensible, James les interprète en fonction d'un seul monde, celui de l'expérience éprouvée. Cela ne va pas néanmoins sans difficulté, car si l'un et le multiple se disent du même monde et s'expérimentent de la même manière (par la sensation), comment dès lors les distinguer ? James semble résoudre le problème en imaginant une différence interne sur le mode du visible et de l'invisible : « Maintenant j'aimerais vous faire sentir que nous avons le droit de considérer l'ordre physique comme incomplet par lui-même et d'admettre de confiance l'existence d'un ordre spirituel invisible qui le complète, pourvu seulement que par ce moyen la valeur de la vie se trouve augmentée à nos yeux »⁸⁵. S'il ne fait pas preuve d'originalité en accordant la multiplicité à l'ordre physique⁸⁶ et l'unité à l'ordre spirituel (c'est en fait la division traditionnelle entre la science et la philosophie, le positivisme et la métaphysique), il innove en proposant leur complémentarité et en adoptant la perception de la valeur de la vie comme mode d'évaluation de celle-ci. L'ordre spirituel augmente la valeur de la vie lorsqu'il propose des chemins dans la réalité qui tiennent compte du plus grand nombre

⁸⁵ *VC*, p. 72.

⁸⁶ « [...] j'estime que l'ordre physique de la nature, tel que le montre la science, ne saurait être considéré comme la révélation d'un dessein spirituelle harmonieux. Comme Chauncey Wright, je le compare au "temps" qui se reforme et se déforme à l'infini », *VC*, p. 72.

d'éléments possibles ; des chemins qui, en sachant s'adapter à une portion plus élevée de parties de la réalité — qui déterminent, autrement dit, l'indéterminé —, rendent un milieu de vie plus riche. En s'intéressant aux relations entre les faits, James excède l'observation objective de l'univers physique (la perspective scientifique) en franchissant le seuil de l'univers moral. Toutefois, bien qu'il s'engage dans une métaphysique des relations, James nous prévient qu'il ne faut pas engager cet ordre spirituel dans l'horizon d'un monisme ou d'un idéalisme absolu, car l'homme doit pouvoir l'expérimenter, c'est-à-dire l'éprouver comme un fait. Cette remarque relève d'un constat empirique qui indique bien, somme toute, que James n'abandonne jamais sa sensibilité scientifique dans sa conversation avec l'invisible :

Nous n'avons aucun organe, aucune faculté pour apprécier l'ordre des impressions simplement données. Le monde réel tel qu'il nous est donné objectivement en ce moment est la somme totale de tous les êtres et de tous les phénomènes qui le composent maintenant : or, pouvons-nous penser cette somme ? Pouvons-nous concevoir un instant la totalité de l'existence prise en un point défini du temps ?⁸⁷

Évidemment, la réponse est « non ! ». Bien qu'il reste attaché au courant transcendantal américain en appelant à l'action individuelle, à la confiance et au risque, James rompt fondamentalement avec lui en supprimant l'idée d'une « communion avec la nature considérée comme un Tout »⁸⁸. Mais s'il refuse de considérer l'unité à l'aune de l'harmonie naturelle, à quoi peut donc ressembler l'ordre spirituel qui complète l'ordre physique ? Quelle est donc, finalement, sa conception de l'unité ?

⁸⁷ *VC.*, p. 137.

⁸⁸ *VC.*, p. 64. Lapoujade a souligné cette rupture dès l'introduction de son livre sur le pragmatisme de James : « Pourtant une rupture essentielle s'est produite : on ne peut plus maintenir la grande harmonie fusionnelle entre l'Homme, la Nature et Dieu. Comme le dit James, quand on observe le développement des sciences, leur pluralisme, le désordre et l'indétermination qu'elles révèlent dans la structure de notre univers, pour ne considérer que cet exemple, il devient difficile de croire qu'il existe un Dieu unique dont nous copions les archétypes. Le pluralisme brise l'unité fusionnelle comme le darwinisme a brisé la finalité harmonique », Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, op. cit., p. 13. Encore plus radical, James souhaite littéralement une révolte contre le Dieu de la nature : « Pour exprimer sans réserve mon opinion personnelle, et au risque d'être traité d'impie par quelques-uns, je dirais volontiers qu'un mouvement de révolte contre la conception d'un tel Dieu marque le point de départ d'un commerce sain et définitif avec l'univers », *ibid.*

Pour comprendre l'idée d'unité chez James, il ne faut pas perdre de vue les deux modalités précédentes de la croyance : l'indétermination et le génie individuel. En effet, si l'unité complète la multiplicité, détermine l'indéterminé, elle ne peut la supprimer dans une parfaite totalité, à la fois, parce que le monde est fondamentalement indéterminé et parce que l'unité a pour origine un esprit individuel et non collectif. Nous pouvons dégager un premier aspect de l'ordre spirituel de l'unité : il ne diminue pas la multiplicité de l'ordre physique. James poursuit ainsi :

Interprété dans un sens pragmatique, le pluralisme, ou la doctrine qui admet la multiplicité dans l'univers, signifie simplement que les diverses parties de la réalité peuvent entretenir des relations extérieures. Quelle que soit la chose à laquelle vous pensez, si vaste ou si compréhensive qu'elle soit, elle est, d'après la conception pluraliste, dans un certain milieu « extérieur » et primordial, quelles que puissent être, du reste, la qualité et l'étendue de ce milieu. Les choses sont en rapport les unes avec les autres de bien des manières ; mais il n'en est pas une qui les renferme toutes ou les domine toutes. Une phrase traîne toujours quelque chose qui échappe. Des meilleures tentatives faites n'importe où, dans l'univers, pour atteindre la synthèse totale, il faut toujours dire : « ce n'est pas encore tout à fait cela ! ». Ainsi, le monde du pluralisme ressemble plutôt à une république fédérale qu'à un empire ou à un royaume. Quelque énorme portion que vous en rameniez à l'unité, en la rapportant à n'importe quel centre réel de conscience ou d'action où elle se constate présente, il y a autre chose qui reste autonome, qui se constate comme absent du centre en question, et que vous n'avez pas réduit à cette unité⁸⁹.

Dans la conception pluraliste et perspectiviste de l'univers pragmatique, l'unité est nécessairement dans un milieu extérieur, c'est-à-dire qu'il y a toujours quelque chose qui lui échappe, qui ne se réduit pas à elle. James offre ainsi au pragmatisme une garantie théorique contre le totalitarisme⁹⁰ en s'inspirant du principe de l'empirisme traditionnel : les relations sont extérieures à leurs termes. Ce principe signifie qu'aucun système ne peut prétendre confondre les parties de la réalité avec la relation qu'il en propose, puisqu'une seule et même partie de la réalité, en vertu de

⁸⁹ *PE*, p. 310.

⁹⁰ James insiste, à plusieurs reprises à travers son œuvre, sur ce point : « S'agit-il de définir en détail le monde invisible et d'imposer à tous les esprits notre définition ? Certes non ; nos facultés de croire ne nous ont point été données pour créer des orthodoxies et des hérésies, mais pour nous permettre de vivre », *VC*, p. 75-76. Ou encore : « Dire que l'univers nous raconte une seule histoire, c'est donc là encore un de ces dogmes du monisme auxquels on ne peut croire qu'à son corps défendant », *Prag.*, p. 108.

son indétermination fondamentale (son absence d'essence), peut être intégrée à des systèmes de relations totalement étrangers les uns aux autres. Autrement dit, personne ne peut imposer ses propres relations à autrui en affirmant qu'elles sont, essentiellement, plus conformes aux termes qu'elles réunissent. Cette affirmation transgresserait le principe empirique en n'interprétant plus la relation entre les parties de la réalité comme un milieu qui leur est extérieur ; transgression qui aurait pour effet de nier les milieux étrangers qui proposent, à leur tour, de réunir les mêmes termes. Réduire l'autre à soi serait l'extension politique de cette position que James veut absolument éviter⁹¹ : ni royaume ni empire, c'est le fédéralisme qui répond le mieux au pluralisme comme forme politique du pragmatisme. L'homme peut bien inventer une unité qui rassemble une quantité impressionnante de faits, cette unité n'affectera en rien la qualité profonde des parties de l'univers : l'indétermination. Du reste, la grande quantité d'unités que les hommes ont inventées et *corrigées* à travers les siècles et dans des domaines aussi différents que les sciences, les arts et la philosophie est une preuve suffisante, pour le pragmatiste, du caractère multiple de l'univers — James a créé le mot-valise « multivers moral » pour désigner la qualité première du monde⁹². Mais nous n'avons pas encore répondu à notre question : si la primauté et l'irréductibilité de la multiplicité ne font aucun doute et que, par conséquent, toute unité sera toujours inférieure à la multiplicité, comment peut-elle la compléter ?

Partons d'une définition de James : l'unité est un rapport *immédiat* entre les diverses parties de la réalité entrevu et éprouvé par une conscience humaine. Si nous concevons ce rapport en fonction de la maxime pragmatiste, nous pouvons dire que l'unité est un « effet d'immédiateté » entre les choses, les faits, les phénomènes et les individus. Il faut entendre ici « effet » au sens de sensation, car cette immédiateté est

⁹¹ « Aucun de nous ne devrait imposer son *veto* à l'autre, et nous n'avons pas à échanger des invectives. Bien au contraire, notre véritable devoir serait de respecter délicatement et profondément notre liberté mentale mutuelle; c'est par là seulement que nous pourrions édifier une république intellectuelle, c'est par là que nous pourrions posséder cet esprit de tolérance intérieure qui donne la vie à notre tolérance extérieure, et qui fait la gloire de l'empirisme; c'est par là que nous pourrions vivre et laisser vivre aussi bien dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique », *VC*, p. 51.

⁹² *VC*, p. 63.

produite dans une conscience qui éprouve une relation entre des termes, et non le produit d'une causalité entre les termes mis en relation. Les termes ne sont donc pas la cause de leur immédiateté, bien que la conscience en produise l'effet ou la sensation. Or, c'est dans la conscience que se situe la cause de l'immédiateté et, pour James, elle a sa source dans l'hypothèse religieuse ou le sentiment religieux chez l'homme :

...le croyant s'aperçoit que les parties les plus intimes de sa vie personnelle sont dans un rapport de continuité avec une vie de même qualité qui dépasse la sienne et qui agit dans l'univers en dehors de lui — une vie avec laquelle il peut se maintenir activement en contact ; — une vie à bord de laquelle il peut, en quelque sorte, monter pour y trouver le salut, quand tout son être inférieur s'est brisé dans le naufrage. Bref, le croyant — à ce que lui affirme, du moins, sa conscience, — se continue dans un Moi plus vaste d'où viennent s'épancher en lui des expériences libératrices⁹³.

Pour James, l'hypothèse religieuse donne son modèle à la croyance : croire, c'est percevoir une continuité immédiate entre des choses qui apparaissent isolées, une continuité qui fait que chaque chose perçue se continue dans un tout plus vaste, comme s'il s'agissait d'une conscience individuelle. Il est très près en cela de la conception de la croyance de l'empirisme traditionnel. Pour Hume, par exemple, la croyance correspond à la vivacité d'une idée qui découle de perceptions qui mettent en continuité les corps ou les objets qui apparaissent de manière discontinue. La croyance supplée à un défaut de connexion dans le monde en y ajoutant, sur le mode de la fiction, une conscience. La mémoire joue un rôle important dans cette fiction. En effet, c'est parce que l'homme a la faculté de se remémorer les choses qu'il peut comparer des perceptions interrompues et imaginer, par la suite, une continuité entre elles. Hume poursuit ainsi : « Nous avons donc alors une tendance à feindre l'existence continue de tous les objets sensibles et comme cette tendance est l'effet de certaines perceptions vives de la mémoire, elle donne de la vivacité à cette fiction, ou, en d'autres termes, nous fait croire à l'existence continue des corps »⁹⁴. Il y aurait beaucoup à dire sur cette mémoire qui fait croire et qui s'assimile à la « mémoire pure » de Bergson, à cette mémoire spontanée qui ramène, du passé, des

⁹³ *PE*, p. 296.

⁹⁴ David Hume, *Traité de la nature humaine* (liv. I, 4^e partie, section II), Paris, Flammarion, 1995, p. 293.

souvenirs qui peuvent être actualisés dans le présent, mais pour ne pas perdre de vue notre objet, nous devons revenir à cette idée de l'empirisme selon laquelle la fiction est une extension imaginaire qui met en relation immédiate les apparitions discontinues de choses, de corps et d'objets. L'imagination comme principe à part entière s'oppose, sans compromis, au principe de la raison qui réfléchit les apparitions sur le mode discontinu. Or, seule la croyance qui découle de la mémoire peut légitimer l'imagination en donnant une « vivacité » à ses fictions. Pour l'empirisme, la mémoire et la croyance sont les composantes du principe d'imagination qui donne une extension fictive aux apparitions discontinues. Il y a toutefois une différence entre Hume et James : si les croyances ont une origine dans la mémoire pour le premier⁹⁵ et que, de ce fait, les connexions dans le monde n'auront jamais la solidité et la réalité de ses parties⁹⁶, elles découlent, pour le second, du sentiment religieux qui s'actualise chaque fois que l'homme ressent des relations immédiates entre lui et l'univers ou entre ses différentes perceptions — relations qui acquièrent la solidité d'un fait en atteignant le stade du sens commun (l'habitude).

En s'intéressant au sentiment religieux, James n'entend pas reprendre la religion comme institution qui, elle, n'est bonne qu'à produire des orthodoxies et des hérésies en imposant ses dogmes aux autres. Il s'introduit au cœur même du sentiment religieux en s'attachant particulièrement aux diverses expériences qui stimulent la conscience mystique (révélation spirituelles ou poétiques, usages de narcotiques, pratiques de concentration⁹⁷) : elles plongent toutes l'homme dans un

⁹⁵ « Enfin cette tendance [donner une identité à nos perceptions semblables] conduit à la croyance, à cause des impressions présentes de la mémoire, puisque sans le souvenir de sensations antérieures, il est clair que nous n'aurions pas la moindre croyance », Hume, *ibid.*, p. 294.

⁹⁶ James critique le pluralisme radical de Hume qui ne laisse même pas de place à des conjonctions dans le discours en suivant à la lettre « la formule conceptualiste [qui] consiste à supposer que là où il y a des mots distincts, il doit y avoir des réalités distinctes », William James, *Introduction à la philosophie*, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales, 1914, p. 245. À travers Hume, James critique la position de l'empirisme traditionnel qui consiste à mettre l'accent sur les relations disjonctives. James propose un empirisme radical justement pour indiquer que, contrairement au courant empirique, il s'intéresse au courant de l'expérience, c'est-à-dire à la continuité entre les parties du monde qui s'expriment dans des relations conjonctives.

⁹⁷ Voir particulièrement William James, *The Varieties of the Religious Experience*, The Modern Library, New York, 1902 (*VRE* dans le reste du texte).

état de transe propice aux intuitions métaphysiques, c'est-à-dire aux *visions* d'unité dans la discontinuité qui donnent l'impression qu'il y a réellement un ordre spirituel, une Présence qui complète l'ordre physique. Dans ces états, l'homme éprouve une sensation (« feeling ») d'immédiateté entre lui et les choses dans l'univers, comme si, tout à coup, son corps fusionnait avec un ensemble qui le dépassait largement. Il s'agit bien là d'un sentiment de sortie de soi qui définit assez bien l'expérience mystique. James la rattache à la « fonction-oui » de l'homme en prenant ici comme exemple l'ivresse : « Sobriety diminishes, discriminates, and says no ; drunkenness expands, unites, and says yes. It is in fact the great exciter of the *Yes* function in man. It brings its votary from the chill periphery of things to the radiant core. It makes him for the moment one with truth »⁹⁸. James ne désire pas faire l'apologie de l'alcoolisme, comme il ne veut pas non plus en faire une maladie, car il croit pouvoir l'interpréter comme étant l'illustration extrême et artificielle du sentiment mystique et religieux de l'homme qui consiste à ressentir et à imaginer, sur le mode de la révélation individuelle, un monisme où les opposés, les contradictions et les conflits sont absorbés dans l'unité ou dans une vaste conscience cosmique⁹⁹. De plus, si l'alcool et les autres narcotiques stimulent la conscience mystique, la musique, la littérature et la philosophie font de même ; c'est d'ailleurs pour cette raison qu'il affirme, sans doute avec une certaine ironie, que le sens de la philosophie hégélienne ne peut advenir que dans un état mystique¹⁰⁰. La conscience mystique, en tant que genre du sentiment religieux, attise la confiance en attribuant

⁹⁸ *VRE*, p. 377-378.

⁹⁹ *VRE*, p. 379.

¹⁰⁰ « [...] to me the living sense of its reality [celle de Hegel] only comes in the artificial mystic state of mind », *VRE*, p. 379. En appendice d'un texte sur Hegel dans *La volonté de croire*, James prétend avoir écrit des phrases en s'inspirant de la philosophie hégélienne après avoir inhalé du protoxyde d'azote, puissant gaz enivrant qui alimente l'expérience du sentiment de réconciliation des contraires. Il en cite plusieurs, dont une lui semble particulièrement représentative de cette expérience : « "Il n'y a d'autres différences que des différences de degré entre différents degrés de différence et de non-différence" », *VC*, p. 308. Si ces phrases transforment le sentiment de connaissance en « impression intense de perplexité, d'énigme, de confusion, d'étonnement », il en souligne le revers, car elles se rattachent à un principe d'unité où l'esprit délaisse les faits en devenant son propre objet. Or, plutôt que d'interpréter cette réflexion de l'esprit sur lui-même comme un développement spontané en suivant Hegel, James prétend qu'elles se détruisent elle-même en aboutissant soit sur un éclat de rire en atteignant le néant ultime soit sur une vertigineuse stupéfaction en exprimant l'infini inintelligible. En fait, nous pensons qu'il accepte le sentiment mystique, du moment que l'homme reste conscient que le sentiment d'unité qui s'en dégage doit être modéré par une conscience que les termes réunis ne le sont pas dans l'absolu, et qu'ainsi ils peuvent être désunis et réunis de mille autres façons.

les impressions subjectives d'unité à des causes extérieures. Elle satisfait, en cela, les penchants naturels de l'homme qui le font agir (la force d'âme, l'espérance, le ravissement, l'admiration, l'ardeur) et qui se distinguent de la catégorie du désenchantement (crainte, dégoût, doute) : « Nous exigeons du monde des qualités telles que nos émotions et nos penchants actifs puissent se mesurer à elles. Si petits que nous soyons, si imperceptible que soit notre point de contact avec le cosmos, chacun de nous voudrait pouvoir imaginer que sa propre réaction satisfait entièrement aux demandes du vaste Tout »¹⁰¹. Finalement, la conscience mystique ouvre un ordre de vérité qui se distingue de la conscience ordinaire ou rationnelle et qui n'est pas à négliger selon James, car elle offre à l'homme des hypothèses qui combleront sa volonté de croire. Il se distingue donc de Peirce qui, lui, attribue la naissance des hypothèses à une sorte de « flash » qui se rattache à une catégorie logique de la science : l'abduction. Pour James, il ne s'agit ni de logique ni de science mais de sentiment (religieux). Si leur conception de la naissance d'une hypothèse-croyance est similaire, il faut ne pas oublier que le principe de cette conception relève de la logique pour l'un, de la sensation pour l'autre¹⁰².

James s'intéresse aux expériences mystiques ou narcotiques non pas pour en justifier la finalité, mais pour en relever les effets cognitifs. Non sans provocation, James mélange intempestivement les visions de Sainte-Thérèse, les évocations poétiques de Whitman, les amphigouris de l'alcoolique ou du drogué et la méditation

¹⁰¹ VC, P. 103-104.

¹⁰² Si la logique englobait totalement l'idée de la croyance chez Peirce (l'abduction la fait naître et, ensuite, l'induction ou la déduction la confirmait), James évacue totalement la logique, tout ne repose que sur un sentiment de croyance. Voici ce qu'il en dit : « Une conception de l'univers surgit en vous d'une manière quelconque — peu importe comment. Vous vous demandez : est-elle vraie ou non ?

Elle pourrait être vraie quelque part, dites-vous, car elle n'implique aucune contradiction.

Elle *peut* être vraie, continuez-vous, ici même et dès maintenant.

Elle *a ce qu'il faut* pour être vraie ; *il serait bon qu'elle fût vraie* ; elle *devrait* être vraie : tel est ensuite votre sentiment.

Il *faut* qu'elle soit vraie, — bientôt murmure en vous quelque chose de persuasif.

Elle doit être *tenue pour vraie*, décidez-vous.

Donc, résultat final : cette conception *sera*, pour vous, comme si elle était vraie.

Et cette façon de procéder pourra être, dans certains cas particuliers, un moyen d'aboutir à la certitude.

Dans ce processus, pas une seule démarche qui ait une valeur ; et pourtant, monistes ou pluralistes, tous procèdent ainsi à l'égard de la vision qui obtient leur ferme assentiment. On voit ici la vie dépassant la logique... », PE, p. 317-318.

bouddhiste. Il ne cherche manifestement pas à définir leur valeur de vérité ou leurs dogmes, mais plutôt leurs conséquences pratiques ; or, comme ces dernières sont analogues, il s'agit, semble-t-il, de la même idée : le sentiment individuel d'une identité immédiate entre les parties de l'univers qui, autrement que par la pensée conceptuelle, laisse une vive impression d'avoir atteint une nouvelle profondeur de la vérité¹⁰³. De son point de vue, il y a donc une véritable convergence entre ces différentes expériences et la seule distinction, s'il en est une, c'est que l'alcool et la drogue peuvent avoir des conséquences qui entravent le sentiment de la vie, car si nous avons le « droit » d'imaginer un ordre spirituel qui complète l'ordre physique, il faut le faire, selon James, de manière à ce que « la valeur de la vie se trouve augmentée à nos yeux ». Or, il est peu probable qu'un homme sente la valeur de la vie augmenter si son corps se transforme en loque par l'usage incessant et abusif de narcotiques. James semble faire fi de cet effet pourtant empirique en plaçant d'emblée la conscience de l'ébriété comme étant une part de la conscience mystique¹⁰⁴. En suivant sa méthode génétique, James se situe en amont et non en aval, un peu comme s'il tentait d'isoler les effets spirituels ou esthétiques immédiats des narcotiques au détriment de ses conséquences corporelles à long terme : la science de James ne se veut pas normative mais clinique, c'est-à-dire qu'elle ne dit pas à l'homme comment penser, mais lui montre comment il pense¹⁰⁵. Il est conscient cependant de cette coupure artificielle en rappelant que si l'alcoolisme n'aboutissait pas justement à des conséquences néfastes, tout le monde serait alcoolique.

James s'intéresse aux expériences mystiques parce qu'elles montrent qu'il y a, à côté de la conscience rationnelle, un type de conscience passionnelle qui ne peut

¹⁰³ *VRE*, p. 396-399.

¹⁰⁴ « The drunken consciousness is one bit of the mystic consciousness, and the total opinion of it must find its place in our opinion of that larger whole », *VRE*, p. 378.

¹⁰⁵ En parlant des pragmatistes, Schneider remarque que « leur science de l'esprit ne se préoccupait pas de ce que nous devons penser, mais de la façon dont nous pensons, pourquoi nous croyons, et ce que nous nous croyons, que nos croyances soient folles ou raisonnables, valables ou absurdes. Cette psychologie nouvelle ne voulait plus être normative, ne voulait plus promulguer des règles de santé mentale ; elle voulait être clinique et expliquer aux hommes comment fonctionne leur esprit même quand il fonctionne mal », Schneider, *Histoire de la philosophie américaine*, op. cit., p. 398.

pas être rejeté du revers de la main, comme le fait, par exemple, le rationalisme et la science. James veut tenir compte de cette conscience qui s'exprime dans diverses expériences mystiques. En plus d'indiquer par là son antirationalisme, il montre son anticléricalisme en rattachant les expériences mystiques au sentiment religieux : « Le recours de James à "l'expérience religieuse" avait donc pour effet de rabaisser les aspects intellectuels de la croyance religieuse et les manifestations conventionnelles de la religion en tant qu'institution »¹⁰⁶ (« En fait, nous pouvons observer que nous croyons, et c'est à peine si nous savons comment et pourquoi »¹⁰⁷). L'expérience mystique, en tant qu'impression forte d'unité et d'immédiateté entre soi et les choses de l'univers, est quelque chose qui s'impose à un individu ; la pensée rationnelle perdrait son temps à essayer de soustraire cette impression à celui qui la ressent¹⁰⁸. Toutefois, en vertu du principe que l'impression d'unité et d'immédiateté s'impose par elle-même, l'homme ne peut pas s'engager dans une croyance qu'il ne ressent pas et encore moins la prescrire aux autres s'ils ne l'éprouvent pas. Il y a donc une réciprocité dans l'expérience mystique qui structure le partage du sentiment religieux : si l'individu ne peut imposer une croyance qu'il ressent, ni lui ni les autres ne peuvent la lui enlever¹⁰⁹. Pour fonder ce partage, James interprète à sa manière le pari de Pascal. Contrairement à l'auteur des *Pensées*, James ne croit pas que l'on puisse aviver une croyance sur un exercice de volonté ; la croyance ne vient pas en s'aspergeant d'eau bénite ou en faisant dire des messes, c'est une affaire de cœur et non un devoir de la volonté : « [...] faire reposer la foi sur la volonté, constitue, à ce point de vue, une sotte entreprise »¹¹⁰. Cependant, en précisant qu'il faut « ajouter foi à sa croyance du cœur » pour que celle-ci se réalise, il valide le raisonnement de

¹⁰⁶ Schneider, *ibid.*, p. 429.

¹⁰⁷ *VC.*, p. 28.

¹⁰⁸ « C'est toujours notre croyance, et non notre logique, qui finit par trancher les questions de ce genre [le choix, par exemple, entre la conception moniste ou pluraliste de l'univers] ; et, personnellement, je ne reconnais à aucune prétendue logique le droit d'opposer son veto à ma croyance », *Prag.*, 204.

¹⁰⁹ « If the mystical thruth that comes to a man proves to be a force that he can live by, what mandate have we of the majority to order him to live another way ? We can throw him into a prison or a madhouse, but we cannot change his mind... », *VRE*, p. 414.

¹¹⁰ *VC.*, p. 26. Voici un autre passage dans lequel James dit sensiblement la même chose : « Si votre cœur n'éprouve pas le besoin d'un monde de réalité morale, ce n'est certes pas votre cerveau qui vous y fera croire », *VC.*, p. 43.

Pascal : l'homme doit compléter sa croyance par une foi en cette dernière. En d'autres mots, il doit *croire* en sa *croyance* en orientant ses actions vers elle. L'hypothèse religieuse a donc deux moments pour James, puisqu'elle doit affirmer « d'abord, que les meilleures choses sont les plus éternelles, celles qui enveloppent les autres, celles qui, à l'édifice de l'univers, apportent la dernière pierre, et pour ainsi dire, ont le dernier mot. [...] Et ensuite, que nous avons un intérêt même actuel à ajouter foi à sa première affirmation »¹¹¹. Ce redoublement de la croyance que nous avons rencontré plus tôt dans l'énoncé tautologique « croire à ce qui est bon pour moi de croire » donne une conscience au sentiment religieux. En effet, ajouter foi à sa croyance, c'est accepter consciemment son sentiment religieux en en faisant une hypothèse, une possibilité qui entame un programme de vie. — N'est-ce pas, au demeurant, ce que fait James avec ses nombreux ouvrages ? N'ajoute-t-il pas foi en sa croyance pragmatique en écrivant plusieurs articles et ouvrages sur le pragmatisme et l'empirisme radical ? — Ainsi, l'expérience mystique représente pour le pragmatiste une expérience individuelle et optimiste qui propose une nouvelle expressivité des choses et qui produit une nouvelle connexion avec la vie active du croyant (« They are excitements like emotions of love or ambition, gifts to our spirit by means of which facts already objectively before us fall into a new expressiveness and make a new connection with our active life »¹¹²). James s'intéresse aux expériences mystiques, car, comme genre du sentiment religieux, elles proposent de nouvelles hypothèses à partir desquelles l'homme rend son expérience du monde plus satisfaisante : « Mystical states indeed wield no authority due simply to their being mystical states. But higher ones among them point in directions to which the religious sentiments even of non-mystical men incline. They tell of the supremacy of the ideal, of vastness, of union, of safety, and of rest. They offer us hypotheses, hypotheses which we may voluntarily ignore, but which as thinkers we cannot possibly upset »¹¹³. Sur ce point, James remarque que la conscience religieuse rejoint le sentiment de rationalité, ou du moins est de même

¹¹¹ VC, p. 46.

¹¹² VRE, p. 418.

¹¹³ VRE, p. 420.

nature que lui, puisqu'elle offre à la pensée un « repos » en suggérant à l'esprit une unité satisfaisante. James en est conscient, et suppose même que la croyance mystique prend le relais de la raison lorsque cette dernière ne peut plus proposer d'unité logique : « Lorsque la logique fait défaut, le repos qui s'attache au sentiment de rationalité peut être cherché par la voie de l'extase. Chez les êtres religieux, quelle que soit leur doctrine, une heure arrive où le monde, tel qu'il se présente, semble si divinement ordonné et où le cœur l'accepte avec un ravissement si complet, que les problèmes intellectuels s'évanouissent »¹¹⁴.

En fondant le pragmatisme sur le pluralisme et en définissant l'univers comme quelque chose qui est essentiellement indéterminé, James semble se contredire en imaginant l'hypothèse religieuse, qui est un monisme (immédiateté entre les parties), comme l'une des expériences fondamentales de l'homme. Mais la contradiction se dissipe lorsqu'on comprend que l'hypothèse religieuse ne s'oppose pas au pluralisme, chez lui. Il faut concevoir, effectivement, le pluralisme et le monisme sur deux plans différents : le monisme ne réduit pas le pluralisme ; tout comme le pluralisme n'empêche pas de produire de l'unité. Si effectivement les deux plans ne sont pas de même nature, ils s'assemblent toutefois dans une configuration définie¹¹⁵. Le pluralisme est la condition de possibilité de l'unité, la règle irréductible du jeu de l'unité : c'est parce que l'univers est multiple et indéterminé en soi que l'homme, par l'action de sa pensée et de son discours, peut y ressentir et former des relations originales ; c'est parce qu'il n'y a pas de point de vue qui totaliserait tous les éléments de l'univers que tout est possible et est imaginable, et que l'homme additionne ses pensées (son ordre spirituel) à l'ordre physique. En d'autres mots, c'est parce que l'univers est indéterminé que l'homme

¹¹⁴ *VC*, p. 94.

¹¹⁵ « Il importe absolument de remarquer que l'unité et la multiplicité sont des choses coordonnées entre elles. Toutes les deux sont primordiales ; toutes deux essentielles au même degré, et leur excellence est égale aussi. Dans l'espace, la fonction de séparer les choses semble s'exercer exactement sur le même pied que celle de les unir ; mais tantôt c'est l'une et tantôt c'est l'autre de ces deux fonctions qui nous intéresse le plus : de même, pour notre manière générale d'opérer sur le monde des influences, dans le domaine soumis aux grands courants de l'action et de la réaction, tantôt c'est de "conducteurs", et tantôt c'est de "non-conducteurs" que nous avons besoin ; et la sagesse consiste à savoir distinguer ces deux cas au moment voulu », *Prag.*, p. 105.

peut y additionner ses fictions, le manipuler, le sculpter : « Si nous sommes religieux, l'univers cesse d'être un simple objet pour devenir un sujet, et les relations de toute sorte que l'on peut imaginer de personne à personne apparaissent ici comme possible »¹¹⁶. Or, l'univers comme sujet n'a rien à voir avec l'idée d'un Dieu comme totalité. C'est d'ailleurs pour cette raison que la catégorie fondamentale du pragmatisme est le « possible » et non le Réel ou l'Absolu. James a une formule beaucoup moins intempestive que celle de Nietzsche pour parler d'une certaine mort de Dieu : Dieu est, pour le pragmatisme de James, un être fini, c'est-à-dire un être qui ne comprend pas tout, qui est périssable et qui a, surtout, une extériorité. Avec James, c'est la place de Dieu comme totalité absolue qui est évacuée et non Dieu lui-même :

Avec n'importe quel système panpsychique, il est vrai, nous faisons intérieurement partie de Dieu, au lieu d'être des créatures lui demeurant extérieures. Toutefois, avec le système pluraliste, Dieu n'étant pas l'absolu, mais faisant lui-même partie de l'univers, rien n'empêche plus de concevoir que les fonctions qu'il y remplit ne sont pas entièrement différentes de celles qu'y remplissent les parties inférieures, — et qu'elles sont analogues, par conséquent, à nos propres facultés. Ayant un milieu extérieur à lui, n'étant pas plus hors du temps, et composant sa propre histoire, tout comme nous-mêmes, il n'est pas plus étranger à rien de ce qui est humain, comme l'était l'absolu immuable, parfait, intemporel¹¹⁷.

Que ce soit un philosophe ou le commun des mortels, chaque homme qui agit conformément à l'hypothèse religieuse accomplit des fonctions analogues à celles de Dieu en formant son propre milieu selon les continuités qu'il ressent et opère en y ajoutant foi entre lui et les choses¹¹⁸. James ne propose pas de ne plus croire en Dieu, il propose de déplacer cette croyance de l'absolu au possible : l'homme, selon le pragmatisme, doit accepter « de vivre sur un programme de possibilités, non garanties, auxquelles il accorde sa confiance : il accepte de donner sa personne en paiement, au besoin, pour la réalisation de tout idéal créé par sa pensée [...]. Je puis

¹¹⁶ *VC*, p. 48.

¹¹⁷ *PE*, p. 306-307., voir aussi la différence que James conçoit entre son Dieu fini et l'Absolu hégélien, *PE*, p. 120.

¹¹⁸ « Le mot de l'énigme, pour les savants comme pour les ignorants, réside en dernier ressort dans le consentement muet ou dans la résistance intérieure de leur âme. Il n'est nulle part ailleurs, ni dans les cieux, ni au-delà des mers ; le verbe est tout près de toi, sur tes lèvres et dans ton cœur, afin que tu puisses l'accomplir », *VC*, p. 229.

croire à l'idéal comme à une fin dernière, mais non comme à un élément originel ; et je puis y voir un "extrait" du réel, mais non le réel tout entier »¹¹⁹.

Si nous saisissons sans difficulté en quoi l'idéal n'est pas originel, nous comprenons un peu moins néanmoins pourquoi il n'est pas tout le réel s'il est une fin dernière. Là réside l'ambiguïté fondamentale du recours à l'hypothèse religieuse dans le pragmatisme de James. Si la croyance comme immédiateté a pour fonction de créer une unité dans la multiplicité, celle-ci se rapporte non pas à ses termes, mais à la conscience qui l'actualise. Cette conscience prend la forme d'une pensée ou d'une idée et, bien souvent, « il se peut qu'entre certaines parties de l'univers et certaines autres la liaison soit si lâche que, seule, la copule "et" les enfile ou les mette bout à bout dans le discours »¹²⁰. Si James donne une légitimité au sentiment religieux, c'est qu'il constate qu'il a des effets pratiques importants : c'est lui qui permet à l'homme d'entrevoir et de créer des unités dans la multiplicité, c'est une attitude passionnelle qui guide la connaissance à partir de moyens qui se distinguent de la logique et de la certitude. En reprenant Pascal, James aime bien dire que le cœur a ses raisons qui guide la connaissance et que sans le sentiment religieux, l'homme se retrouverait dans l'univers de pièces détachées de l'empirisme traditionnel ou dans le monde sans vie du positivisme, un monde où il faudrait attendre la certitude pour agir, comme si la peur de l'erreur l'emportait toujours sur la chance de vérité. Le sentiment religieux vient donc modérer le pluralisme du pragmatisme de James ; comme le pluralisme empêche de considérer le sentiment religieux dans l'absolu : la confiance, le courage et l'énergie proviennent de l'attitude qui consiste à concevoir l'idée tragique que chaque homme doit répondre à un être infini, tout en sachant qu'il ne s'agira toujours que d'un extrait du réel, d'un être fini. Cette conscience individuelle et paradoxale travaille le principe de croyance du pragmatisme et s'exprime dans ses modalités extrêmes : l'indétermination et l'immédiateté. Le monde est effectivement constitué de pièces détachées, mais notre conscience les rattache pour agir dans le monde : ce

¹¹⁹ *Prag.*, p. 204-205.

¹²⁰ *Prag.*, p. 122.

raccordement est tout ce que James entend par « monde moral » ou, si l'on veut, par ordre spirituel qui complète l'ordre physique. Dans sa version la moins religieuse, le monde moral de James correspond à un organisme social dans « lequel chaque membre accomplit son devoir avec la conviction que les autres en font autant »¹²¹. Il s'agit là d'une éthique de la confiance mutuelle qui conditionne les institutions : une organisation fonctionne si et seulement si les individus ont confiance que leurs actions individuelles rejoignent celles des autres individus. Dans sa version la plus religieuse, James entrevoit le monde moral comme un Moi plus vaste qui accumule les différentes expériences individuelles à travers l'histoire, une sorte d'esprit humain global en devenir. Si ces deux versions du sens commun ne contredisent pas le credo pluraliste de James, sa conscience paradoxale devient, à d'autres moments, très ambiguë. L'un de ces passages difficiles se situe à la fin de son ouvrage sur le pragmatisme dans lequel il anticipe les accusations d'athéisme en rappelant qu'il a publié un livre, *L'expérience religieuse*, établissant la réalité de Dieu :

Pour ma part, je ne crois nullement que l'expérience humaine soit la plus haute forme d'expérience qui existe dans l'univers. Je crois plutôt qu'à l'égard de l'univers, pris dans son ensemble, nous sommes à peu près ce que nos chiens et chats favoris sont par rapport à l'ensemble de la vie humaine. Ils vivent dans nos salons, dans nos bibliothèques. Ils prennent part à des scènes dont ils ne soupçonnent pas la signification. Ils sont comme de simples tangentes à l'égard des courbes de l'histoire, puisque chacune des deux extrémités de ces courbes, et aussi leur forme, dépassent entièrement ce qu'ils peuvent connaître. De même, l'homme, par rapport à cette vaste vie des choses, est une simple tangente. Mais, si plus d'un idéal adopté par le chien et par le chat coïncide avec le nôtre — coïncidence dont les chiens et les chats ont sans cesse la preuve par leur vie de chaque jour — pareillement il nous fournit par l'expérience religieuse, qu'il existe des puissances supérieures qui, travaillant au salut de l'univers, suivent des lignes idéales analogues aux nôtres¹²².

Sans aucun avertissement, James semble opposer, *in extremis*, l'expérience humaine à l'expérience religieuse comme « puissances supérieures » rédemptrices. Comment James peut-il justifier une telle extension si le pragmatisme se limite à l'expérience humaine ? En fait, il faut interpréter ce passage de James comme une ultime tentative de confirmer son pluralisme en imaginant (fictionnant), de manière

¹²¹ *VC*, p. 45.

¹²² *Prag.*, p. 207.

globale, des mondes parallèles : entre le monde des animaux et le monde des puissances (Dieu), il y a le monde humain. Cette fiction personnelle de James désacralise le rôle central que l'idéalisme et le rationalisme octroyaient à l'homme : le monde humain est un monde parmi tant d'autres. Mais sa pensée serait incomplète s'il n'avait pas opéré un classement axiologique des mondes parallèles inspiré de l'évolution des espèces : du monde inférieur des chats et des chiens au monde supérieur des puissances se profile une ligne évolutive. Or, si le monde des animaux recoupe le monde humain sans le savoir, le monde humain recoupe les puissances supérieures de manière tout aussi inconsciente. C'est vers elles que l'expérience humaine, dans ses formes idéalisées, doit tendre ; James confirme ici l'autre aspect de son pragmatisme : le méliorisme. Il considère donc son pragmatisme comme une doctrine religieuse (le « théisme pragmatiste ») en admettant que « la religion peut rentrer dans le cadre du pluralisme et du méliorisme »¹²³. Si les exemples des mondes parallèles inférieurs et supérieurs n'ont évidemment pas une visée épistémologique chez lui, elles poursuivent un objectif heuristique en dévoilant l'horizon inhumain de l'homme. En découvrant les puissances supérieures, James donne une possibilité de mouvement à l'homme en supposant qu'il ne sera pas demain celui qu'il est aujourd'hui. Sans vouloir aborder le thème du surhomme nietzschéen, il y a tout de même quelque chose d'analogue chez James : l'horizon inhumain de l'homme a pour fonction de le mettre en mouvement. Or, cet horizon est religieux en ce qu'il confirme un ordre invisible supérieur à l'homme dans ses conditions actuelles. La question qui se pose alors est la suivante : les puissances supérieures qui « suivent des lignes idéales analogues aux nôtres » sont-elles celles d'individus qui donnent de nouvelles formes de vie à l'espèce humaine (un surhomme, comme Zarathoustra) ? Ou bien existent-elles comme entité non humaines autonomes et à jamais inconnues de l'homme (une divinité, comme Dionysos) ? Si James ne nous donne aucun moyen de décider entre les interprétations évolutive et transcendante, tout indique, dans son œuvre, qu'elles ont la même fonction symbolique : celle de forcer l'homme à s'élever au-dessus de

¹²³ *Prag.*, p. 207.

sa condition actuelle en montrant qu'il peut faire l'expérience de quelque chose qui est plus grand que lui.

Conclusion. Les modalités non scientifiques de la croyance

Les modalités de la croyance que nous avons relevées chez James s'insèrent assez bien, d'un point de vue général, dans la fiction de l'action qui fonde le courant pragmatiste chez Peirce : la détermination individuelle de l'indéterminé mène à la satisfaction et au repos, aux « vacances morales » pour reprendre une expression de James. Un autre aspect de cette fiction les rapproche : la connaissance n'évolue pas sur des certitudes, mais sur des croyances individuelles, des idées nouvelles qui apparaissent spontanément et qui ne découlent pas nécessairement du savoir accumulé. C'est sans doute pour ces raisons que James ne se sent pas contraint de se distinguer de son prédécesseur. Pourtant, il y a une différence importante entre eux : s'il est vrai que la croyance joue un rôle fondateur dans leur fiction de l'action, James s'attarde plus longuement sur l'idée de croyance que Peirce. Une raison explique cette distinction, semble-t-il : pendant que Peirce identifie la croyance à une catégorie de la logique et soumet sa vérification aux exigences rationnelles, James la considère pour ce qu'elle est, un sentiment religieux et une affaire de cœur. En d'autres mots, Peirce limite d'emblée l'idée de croyance au domaine scientifique : la croyance vraie est la découverte d'une réalité indépendante de l'esprit humain qui s'effectue conformément à la méthode scientifique par le biais des procédés logiques de la déduction et de l'induction. La « vraie » ou la « bonne » croyance, selon lui, ne crée rien, n'ajoute rien à la réalité, elle ne fait que révéler ce qui est déjà là, indépendamment de l'homme. S'il reconnaît qu'une croyance qui échoue l'épreuve de la vérification scientifique peut tout de même constituer une habitude d'action dans une communauté spécifique, il s'empresse d'ajouter qu'il s'agit d'une croyance fausse, d'une fiction qui pourra toujours semer le « doute » dans le monde et le diviser en « retardant indéfiniment l'établissement d'une opinion ». De fait, c'est à la science, à sa méthode de vérification, que revient le droit de distinguer la croyance vraie de la fausse croyance ou, ce qui revient au même, de distinguer l'hypothèse qui

réussit de celle qui échoue. Une question s'impose ici : le recours à l'idée de croyance ne perd-t-elle pas toute légitimité dans son acception scientifique, puisqu'en l'incorporant au vocabulaire de la logique, rien ne semble plus la distinguer de l'idée d'hypothèse ? La seule différence qui subsiste entre l'idée d'hypothèse et de croyance est de l'ordre du jeu de langage : rattacher les idées à la croyance, c'est révéler leur nature passionnelle et leur mode de fonctionnement hors du domaine scientifique. Mais aussitôt qu'elles y sont réinsérées, la variété du vocabulaire s'estompe : pourquoi faudrait-il parler de « croyance » plutôt que d'« hypothèse » dès lors que la naissance des idées est logique (l'abduction) ? Autrement dit, à quel moment une croyance devient-elle une hypothèse ? Quand a lieu la rencontre entre la nature passionnelle de la croyance et la rigueur scientifique ? Si Peirce reste muet sur ce partage, il en va autrement pour James : ce n'est pas à la science de décider si une croyance est vraie ou fausse, mais au cœur. Il y a d'abord la croyance et, ensuite, il faut y croire pour qu'elle porte en elle le germe de la vérité¹, « et, bien souvent, notre foi anticipée en un résultat incertain *est la seule chose qui rende le résultat vrai* »². Ce redoublement donne du volume à l'idée de croyance, et c'est lui que James déploie dans son pragmatisme.

En introduisant cette idée de croyance dans le vocabulaire philosophique, James voulait sans doute empêcher ce que plusieurs philosophes craignaient déjà bien avant lui : la disparition de la philosophie au profit de la science dans le domaine de la connaissance. Comme eux, il propose d'ailleurs un partage de la connaissance en limitant la science à un travail spécifique : la connaissance de l'ordre visible. James protège ainsi la philosophie en conservant l'idée d'un ordre invisible (le monde moral, le monde des valeurs) dont la connaissance est dévolue à une pensée non scientifique. James ne joue pas le même jeu que Peirce : ce n'est pas

¹ « La science elle-même écoute son cœur lorsqu'elle considère comme biens suprêmes la certitude définitive et l'élimination des fausses croyances. Demandez-lui de prouver son affirmation et elle ne pourra que la répéter comme un oracle, ou montrer que cette certitude et cette élimination apportent à l'homme toutes sortes d'autres biens, que le cœur humain proclame déjà. [...] »

Si votre cœur n'éprouve pas le *besoin* d'un monde de réalité morale, ce n'est certes pas votre cerveau qui vous y fera croire », *VC*, p. 43. Du reste, cette distinction est complètement étrangère à la logique scientifique de Peirce.

² *VC*, p. 78.

par la méthode scientifique que le monde mettra fin au doute et trouvera le repos. Cheminant dans les pas de certains autres prédécesseurs qui ont voulu défendre la philosophie des ambitions de la science, James fonde une épistémologie pour redonner à la philosophie son bien en étouffant la menace scientifique. La croyance est au fondement des sciences, et seul celui qui en comprendra les ressorts pourra expliquer adéquatement les fondements de la connaissance. La position en surplomb qui caractérise l'épistémologie est clairement revendiquée dans ce passage : « La science elle-même écoute son cœur lorsqu'elle considère comme biens suprêmes la certitude définitive et l'élimination des fausses croyances. Demandez-lui de prouver son affirmation et elle ne pourra que la répéter comme un oracle, ou montrer que cette certitude et cette élimination apportent à l'homme toutes sortes d'autres biens, que le cœur humain proclame déjà »³. Contrairement à Peirce qui réinsère l'idée de croyance (la naissance des idées) dans l'ordre scientifique en en faisant une catégorie de la logique, James reprend cette même idée pour affranchir la science de son domaine en dévoilant ses fondements non rationnels : « Si votre cœur n'éprouve pas le *besoin* d'un monde de réalité morale, ce n'est certes pas votre cerveau qui vous y fera croire »⁴. Cette injonction qui donne sa mesure à la croyance s'effectue, toutefois, sur un déplacement majeur de l'idée d'ordre invisible : il ne s'agit plus, pour lui, de l'interpréter à la manière de la métaphysique des essences ou des catégories, mais psychologiquement comme un sentiment. Si le pragmatisme est bien une pensée après la religion, il préserve tout de même le « sentiment religieux ». En effet, que ce soit chez Peirce ou chez James, l'épistémologie pragmatique est fondée sur l'idée que la croyance est à l'origine du savoir — nous pourrions aussi sans doute parler de « généalogie pragmatique » du savoir. À la différence, toutefois, qu'en fondant son épistémologie sur la croyance, Peirce lui attribue également des modalités scientifiques : la croyance s'organise autour des formes de la logique, de la vérification objective, de la détermination et de la certitude. James, en considérant l'idée de croyance pour ce qu'elle est, un sentiment d'unité dans l'ordre invisible, doit refonder des nouvelles modalités de la croyance qui ne sont ni scientifiques, ni

³ VC, p. 43, passage déjà cité à la page précédente.

⁴ Ibid.

métaphysiques, ni idéalistes sans pour autant retomber dans les dogmes des religions. L'épistémologie de James, son pragmatisme somme toute — celui que nous suivrons, au demeurant, tout au long de notre thèse —, correspond à trois modalités de la croyance : l'indétermination, l'individualité et l'immédiateté. C'est le jeu entre elles qui fonde le savoir : il faut croire que le monde est indéterminé pour croire, ensuite, à ses propres déterminations⁵. À la manière de Kant qui faisait naître la raison et le monde moral du conflit entre l'imagination et l'entendement (conflit des facultés), James fait naître la connaissance du conflit, dans un individu, entre l'indétermination et l'immédiateté. Contrairement au processus tout intérieur des facultés kantienne, l'interaction des modalités de la croyance chez James découle, en définitive, du conflit entre les objets extérieurs (indéterminés et discontinus) et leur perception (continuité et immédiateté des objets sensibles) qui a lieu dans une conscience individuelle. Finalement, l'origine de ce conflit répond à l'une des premières exigences du pragmatisme : tout doit partir de l'expérience et non de la théorie. Or, pour le pragmatisme, les modalités de la croyance ne découlent pas d'une réduction transcendantale, mais d'une observation de l'expérience qui indique fondamentalement que les objets sensibles sont *indéterminés* et que la conscience *individuelle* les détermine en imaginant, entre eux, des rapports *immédiats*.

La différence entre Peirce et James révèle la tension qui divise le courant pragmatique entre, d'une part, la pluralité qui précède le savoir et l'action et, d'autre part, l'unité du savoir qui guide l'action. Cette division est encore perceptible dans la pensée américaine contemporaine en alimentant, surtout, les controverses entre ceux qui s'intéressent aux particularités privées et ceux qui n'accordent de l'importance qu'aux rapports publics. À plusieurs égards, les néo-pragmatistes Richard Rorty et Stanley Cavell rejouent la différence qui distingue leurs prédécesseurs Peirce et James en proposant des chemins opposés à partir d'une même question : quelle valeur donner à l'unité et à la multiplicité lorsqu'il faut

⁵ En s'intéressant plus à la genèse du savoir qu'à son établissement, James délimite bien le partage entre la croyance et la vérité. Les déterminations personnelles de l'indéterminé deviennent des vérités lorsqu'elles atteignent le « stade du sens commun ». Mais James s'intéresse moins à ce stade et à ses conséquences qu'à ce qui le précède, c'est-à-dire à la croyance personnelle.

imaginer leur articulation ? Si le néo-pragmatisme se caractérise également par un dialogue avec la pensée continentale comme dans le premier pragmatisme, les conditions et l'enjeu implicites de ce dialogue correspondent aujourd'hui à la fondation d'un « postmodernisme critique » qui veut proposer un passage adéquat entre l'individu et la collectivité. L'hypothèse qui guidera maintenant notre travail repose sur l'idée qu'il serait possible de retracer les modalités de la croyance pragmatique de James dans les efforts de la pensée américaine contemporaine pour constituer un postmodernisme critique. La vérification de cette hypothèse représentera notre manière de profiler l'horizon d'attente philosophique qui caractérise les humanités américaines aujourd'hui et dans lesquelles s'inscrit la réception de Deleuze dans les études littéraires américaines.

II^e partie

Les humanités américaines au tournant des années quatre-vingt : mise en place des modalités de la croyance pragmatique comme pratiques de la théorie littéraire

*

Introduction. Le retour au pragmatisme

En 1981, dans une conférence prononcée à New York dans laquelle il expose, de manière subjective et polémique, le maigre bilan de la philosophie américaine, George Steiner semble constater, à l'autre bout de l'histoire, les effets de ce que Tocqueville avait perçu 150 ans plus tôt : « il n'y a, tout simplement, aucun métaphysicien américain, aucun "penseur de l'être", aucun chercheur du sens du sens à placer à côté de Heidegger, de Wittgenstein ou de Sartre. Il n'y a pas de phénoménologue de provenance américaine comparable à celle de Husserl ou de Merleau-Ponty. Aucune théologie philosophique de l'ordre du défi radical proposé par Bultmann ou par Barth. La lignée de l'étonnement ontologique (*thaumazein*) et de la réponse systématique est demeurée ininterrompue depuis Héraclite jusqu'au Sartre des *Mots*, en passant par l'Aquinat, Descartes, Hume, Kant, Hegel et Nietzsche. Il n'y a point d'Américain dans cette liste »¹. Même ce que Tocqueville appelait la méthode philosophique des Américains et qui consiste à « chercher par soi-même et en soi seul la raison des choses »² est rejetée par Steiner : la culture américaine n'est pas *sui generis*, mais « une ramification de l'agrégat classico-chrétien de la civilisation européenne »³. Si, pour le premier, la démocratie américaine était digne de considération pour la pensée européenne malgré ses

¹ George Steiner, "Les archives de l'Éden", in *Passions impunies*, Paris, Gallimard, 1997, p. 269.

² Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* (tome II), Paris, Gallimard, 1961, p. 13.

³ Steiner, *ibid.*, p. 267.

dangers inhérents, pour le second, elle inhibe la « Grande intelligence » et le génie avec son principe d'égalité. Contre la croyance en l'Éden américain, Steiner considère que la Grande culture américaine est plutôt déterminée par la conservation et les archives.

Les critiques de Steiner consistent, en grande partie, à rejeter l'*Autre* en vertu de sa propre définition de la philosophie, comme si sa liste d'auteurs européens et lui détenaient le droit et la légalité de la philosophie à l'échelle mondiale, comme s'ils en étaient, pour ainsi dire, les propriétaires. Mais Steiner ne se limite pas à cette « incuriosité cruelle » qui laisse l'autre sans écoute, il le réduit au silence en le redécrivant comme un musée dont la tâche consiste à accrocher sur des murs et à poser sur des socles la parole de l'autre. L'eurocentrisme de Steiner rend l'Amérique silencieuse, ce qui signifie tout simplement pour lui qu'elle ne *pense* pas : si l'Amérique est un grand poème pour les Américains, il n'est assurément pas celui de l'Être pour Steiner... Toutes sortes de métaphores filiales ou ombilicales pourraient sans doute rendre perceptibles les motifs profonds qui suscitent les réactions européennes à l'égard de l'Amérique, mais en deçà de ces images toujours un peu faciles sans être fausses pour autant, le constat de Steiner découle d'une rupture qui n'a besoin d'aucune métaphore pour être présentée : la philosophie européenne, appelée communément « continentale », n'a effectivement rien à voir avec la philosophie « analytique » américaine. La rupture est profonde, puisqu'il ne s'agit pas uniquement d'une différence concernant des concepts ou des principes, mais des manières de faire. S'il est indéniable que la philosophie continentale se distingue, par ses réflexions sur l'Être des phénomènes, de la philosophie analytique qui, elle, essaie de « comprendre comment les mots “crochent dans” le monde »⁴, les différentes thématiques de l'Être et de la Proposition partagent toutefois un même but : découvrir le rapport vrai de l'homme au monde. Pour évaluer l'écart qui les sépare, nous devons donc considérer leur manière de faire de la philosophie, c'est-à-

⁴ Hilary Putnam prétend résumer dans cette formulation le problème qui concerne la philosophie au XX^e siècle. Bien entendu, « philosophie » signifie pour lui : « philosophie analytique américaine ». « Après l'empirisme », in *La pensée américaine contemporaine*, sous la direction de John Rajchman et Cornel West, Paris, PUF, 1991, p. 83.

dire les méthodes ou les procédés qui font qu'un texte est reconnu d'emblée dans le genre philosophique. Ainsi, pendant que la tradition continentale développe un style narratif qui amalgame bien souvent le canon des concepts philosophiques aux préoccupations socio-politiques de l'époque (ce qui est surtout vrai depuis les Romantiques), la tradition analytique repose entièrement sur un style scientifique argumentatif qui se distingue particulièrement par ses prémisses clairement établies et partagées et qui s'alimente exclusivement des questions de l'heure sur le langage qui font consensus parmi les « professionnels » de la philosophie⁵. Il est vrai que le réductionnisme logique du vocabulaire analytique américain qui participe à la professionnalisation de la philosophie a de quoi rebuter l'adepte du langage sublime, expansionniste et, en principe, accessible à tous de la pensée continentale ; seulement, le bilan de Steiner effleure à peine le pragmatisme, ce seul courant de pensée originalement américain qui a été recouvert par la philosophie analytique⁶ mais qui, par coïncidence, effectue un retour dans la pensée américaine à peu près à l'époque où Steiner prononce sa conférence à New York.

Le retour au pragmatisme qui se concrétise autour des années 1980 aux États-Unis et qui est invariablement souligné par les observateurs du champ intellectuel américain contemporain caractérise ce que l'on a appelé « la philosophie post-analytique américaine »⁷. Plusieurs causes expliquent ce retour. Nous pourrions sans doute en identifier une en supposant que certains penseurs américains qui participent du phénomène sont animés par le désir à demi conscient et patriotique de répondre à Steiner en dévoilant les fondements d'une pensée originaire du Nouveau Monde, soit d'inscrire des noms américains sur la liste des philosophes illustres. Mais cette voie, qui est fort probable dans certains cas, est peu intéressante en général, puisqu'elle ne dévoile aucunement les enjeux contemporains auxquels est confrontée la société américaine et qui, eux, expliquent mieux ce retour. En effet,

⁵ Sur les distinctions stylistiques entre la philosophie continentale et la philosophie analytique, voir Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, *op. cit.*, p. 388-389.

⁶ Faut-il le rappeler, le courant analytique n'appartient pas, à proprement parler, aux Américains, il a été entrepris par des Européens qui ont immigré aux États-Unis et qui ont fait école après la Deuxième Guerre, dont les plus connus sont Rudolf Carnap et Hans Reichenbach. Sur ce point, voir John Rajchman, « La pensée en Amérique », in *La pensée américaine contemporaine*, *op. cit.*, p. 32.

⁷ Voir, entre autres, Gérard Deledalle, *La philosophie américaine*, Paris, De Boeck, 1987, p. 258-271.

dans la foulée des différents mouvements de contestation qui ont bouleversé la configuration des universités américaines à la fin des années soixante⁸ et qui donnent le ton au mouvement social en général, le soulèvement des jeunes intellectuels américains nourri par une nouvelle sensibilité au pouvoir et à la politique se distinguait des luttes libérales traditionnelles pour un idéal de l'homme (par exemple, contre l'esclavage, contre différentes guerres, etc.). C'est l'hypothèse d'Alain Touraine sur le rôle de l'université (et de ses luttes à la fin des années soixante) dans la société américaine :

J'affirme seulement ici que le rôle de l'université dans la société fut un objectif essentiel de la contestation étudiante et que ce fait est lié non aux problèmes personnels des étudiants, mais à ce rôle lui-même. Lorsque l'université est comme elle le fut, sous de formes diverses, jusqu'à la génération actuelle, un lieu soit de reproduction de l'héritage social et culturel soit de la consolidation d'une élite dirigeante définie par la naissance ou l'argent, l'agitation porte contre la dépendance dans laquelle sont tenus les étudiants. Ce thème fut présent au cours des années, mais pas plus qu'il y a un siècle, car la lutte contre les collèges agissant *in loco parentio* est extrêmement ancienne aux États-Unis et a souvent déclenché des crises importantes et durables. Ce qui est nouveau est justement qu'au lieu de la juxtaposition traditionnelle entre des revendications d'indépendance personnelle et la sensibilité aux problèmes sociaux généraux, ceux de l'esclavage, de la guerre, de la misère ou de l'exploitation ouvrière, apparaît un principe unificateur au nom duquel les problèmes universitaires apparaissent comme des problèmes centraux et liés aux autres. Après la première guerre mondiale, les étudiants mènent des campagnes pacifistes, mais pendant la guerre du Vietnam ils mettent en cause les liens de l'Université et de l'*establishment* politico-militaire. Avant la guerre civile des campagnes sont menées contre l'esclavage mais aujourd'hui c'est la sélectivité des universités et des collèges du Nord qui est attaquée par le mouvement noir et c'est le rôle de Colombia ou de Harvard dans la communauté urbaine qui provoque des soulèvements⁹.

Selon Touraine, les contestations étudiantes se branchent directement sur la société au moment où elles cessent de concevoir les institutions comme étant des lieux de *reproduction* de l'ordre social pour les interpréter comme des lieux de *production* de l'ordre social. Cette nouvelle sensibilité, soulignée lexicalement par l'abandon du préfixe *re-*, équivaut à une véritable prise de conscience des étudiants qui

⁸ L'ouverture des universités aux différents groupes minoritaires représente la conséquence la plus visible de ces bouleversements. Voir Jonathan Culler, *Framing the Sign*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1988, p. 32-33.

⁹ Alain Touraine, *Université et société aux États-Unis*, Paris, Seuil, 1972, p. 189.

s'investissent d'une nouvelle mission : il ne s'agit plus désormais de remettre en cause le jeu social, mais de changer les règles du jeu. Et si les étudiants le font à l'intérieur même de l'Université en réclamant une participation « au gouvernement de l'université », c'est qu'ils sont conscients qu'elle est l'un des lieux les plus importants de la production de l'ordre social. L'équation est simple : en changeant l'université, c'est la société que les étudiants veulent changer. Cette croyance a eu pour effet de susciter un nombre considérable d'études sur le sujet dont la visée transformatrice qui est associée à l'une des caractéristiques de la condition postmoderne — l'abandon de la quête de la vérité — a fait l'objet d'une critique sévère :

But the most serious problem is that the postmodern argument for making the university an agent of social transformation protects itself from criticism, not only theoretically, but institutionally as well. [...] Rejecting the principles and procedures of rationality, the view cannot be subjected to rational (as distinct from political) criticism. If the test of a theory is its effectiveness in producing desirable social change, then any critique will be condemned as reactionary. Any counterargument will be seen as oppressive [...] The door is close to further debate ; the new orthodoxy cannot be questioned. Too many embrace the transformationist argument ; but having once embraced it, you are never again free to question it. Allow this argument to shape the university, and no one will be free to question it¹⁰.

Pour comprendre ce qui motive la réaction de cette critique qui souligne, au passage, le caractère fasciste du postmodernisme et qui semble nostalgique de l'époque où les intellectuels s'occupaient de la vérité et non du contexte socio-politique, il faut comprendre l'impulsion théorique associée à la croyance de la génération d'intellectuels conscients de la nouvelle configuration du pouvoir observée par Touraine.

Cette partie examinera l'hypothèse suivante : le retour au pragmatisme dans le champ intellectuel américain contemporain est conséquent d'un renouveau de la croyance pragmatique accompagnée des trois modalités que nous avons relevées chez James : l'indétermination, l'individualité et l'immédiateté. Nous tenterons ainsi

¹⁰ Jerry L. Martin, « The University as Agent of Social Transformation : The Postmodern Argument Considered », in *The Imperiled Academy*, ed. by Howard Dickman, New Brunswick (USA) and London (UK), Transaction Publishers, 1993, p. 233-234.

de constituer l'horizon d'attente de la pensée américaine qui oriente la réception de Deleuze en indiquant comment la reconfiguration des humanités américaines dominée par la théorie littéraire à partir de la fin des années soixante-dix à nos jours met en place une pratique des trois modalités de la croyance pragmatique. Entre courant de pensée idéalisé et principe et foi théoriques, trois motifs nous aideront à relever cette mise en place dans l'histoire récente des humanités américaines : le tournant narratif, le postmodernisme critique et le méliorisme.

Chapitre 1. Théorie et politique du tournant narratif : la mise en place de l'indétermination

Innovation théorique et transformation sociale

Le changement de paradigme que Touraine perçoit en 1972 met le doigt sur la cause qui explique le tournant théorique caractéristique de la jeune génération d'intellectuels des années soixante-dix qui ressentait la nécessité de renouveler ses principes et ses concepts pour comprendre le type de pouvoir autrement plus complexe qui se profilait dans une logique de la production de l'ordre social. Si nous nous engageons dans cette voie pour expliquer l'impulsion théorique des intellectuels américains et l'orientation de la réception qui en découle, nous devons également tenir compte de la cause institutionnelle à cet effet que Jonathan Culler a relevée en distinguant deux modèles qui orientent les humanités dans les universités américaines. Si le premier rejoint les observations de Touraine sur l'ordre social et culturel, le second concerne la professionnalisation de la tâche des intellectuels qui s'opère sur le principe de « production de la connaissance » et qui est caractérisée par la prépondérance du travail critique. En vertu de ce second modèle, le mot d'ordre de l'universitaire n'est plus la transmission d'un savoir ou d'une culture, mais l'innovation. Laissant de côté le rôle de maître, les chercheurs universitaires (et aussi les facultés et les départements) entrent en compétition pour l'avancement de leur discipline en détournant le modèle scientifique : évalué et reconnu par ses pairs, le critique professionnel travaille à sa reconnaissance et à sa situation pécuniaire¹. La nécessité de l'innovation critique qui s'impose dans les humanités engendre un engouement sans précédent pour les théories qui proposent des nouvelles

¹ François Cusset parle, quant à lui, de « l'université de l'excellence » qui adopte les valeurs du marché au détriment des valeurs universelles, Cusset, *French theory, op. cit.*, p. 54-57. Cette expression lui vient sans doute de Bill Reading qui l'utilisait pour indiquer le profond changement de l'université en « unité administrative ». Voir, entre autres, Bill Reading, « Dwelling in the Ruins », in *The University in Ruins*, Oxford, The Oxford Literary Review, vol. 17, 1995, p. 15-28.

perspectives sur le plan de l'interprétation en général². Les observations de Culler sur le développement du champ de la critique professionnelle dévoilent le motif institutionnel de l'impulsion théorique des Américains, soit la créativité interprétative qui, dans sa forme la plus abusive, a donné naissance à une exhortation qui est encore de mise aujourd'hui, *publish or perish*³. Cette observation révèle sans doute la sensibilité pragmatique qui structure le champ intellectuel américain : la survie, pour un intellectuel, tient moins sur la recherche d'une vérité objective que sur la poursuite du statut d'innovateur attesté, trop souvent uniquement, par le nombre de ses publications, la renommée de ses éditeurs et les subventions qu'il a reçues. Mais il faut ajouter que si les stratégies de publication sont effectivement l'une des sources de la réussite professionnelle et institutionnelle d'un intellectuel, elles n'expliquent pas pourquoi un nouveau modèle d'interprétation (une théorie) connaît plus de succès qu'un autre. En fait, les véritables critères de sélection qui établissent le degré d'invention d'un modèle d'interprétation, les critères, somme toute, qui font la différence et qui décident des noms qui remplaceront les anciennes figures d'autorité dans le domaine de l'interprétation, n'ont rien à voir, dans leur principe, avec les succès attribuables à des publications bien placées ou à la somme des subventions. C'est là que le modèle de Culler devient intéressant et déborde,

² Le sens que nous donnons ici à « théorie » — et que nous utiliserons dans le reste de notre texte, à moins d'avis contraire — comme une *pratique d'interprétation de textes qui tient compte ou établit un ensemble d'idées sur l'interprétation en général* est celui qui fait consensus dans les humanités américaines : « By "theory" we mean a special project in literary criticism : the attempt to govern interpretations of particular texts by appealing to an account of interpretation in general », Steven Knapp et Walter Benn Michaels, « Against Theory », in *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, ed. by W.J.T. Mitchell, Chicago, University Press of Chicago, 1985, p. 11. Pour sa part, Stanley Fish souligne que, dans sa prétention de définir ce qu'est une interprétation en général, la pratique de la théorie littéraire aux États-Unis se distingue moins de la philosophie que des autres pratiques de la critique littéraire, Stanley Fish, « Consequences », *Against Theory*, *op. cit.*, p. 123. Selon Sylvère Lotringer et Sande Cohen, l'équivalent français de l'acception américaine de « theory » est « pensée », « A Few Theses on French Theory in America », in *French Theory in America*, *op. cit.*, p. 1. La position médiane de la théorie entre une pratique interprétative et un modèle d'interprétation en général peut nous donner parfois l'impression de ne plus vraiment savoir si le critique littéraire parle du texte ou expose des idées générales sur l'interprétation. Deux phénomènes sont alors observables : d'abord, c'est un peu comme si, en ayant ses idées générales (sa pensée), chaque texte possédait sa propre théorie (la pratique interprétative consiste dès lors à retrouver la théorie du texte pour l'interpréter) ; ou encore, comme si chaque individu qui interprète avait ses idées générales qu'il met en pratique dans ses interprétations de textes.

³ Culler, *Framing the Sign*, *op. cit.*, p. 28-40.

sans le vouloir, le cadre d'une économie du champ professionnel et institutionnel des intellectuels.

Son analyse de l'héritage du *New Criticism*⁴ dans le domaine littéraire est paradigmatique : « [...] the most widespread legacy of the New Criticism is the assumption, which still holds sway, that the test of any critical activity is whether it helps us to produce richer, more compelling interpretations of particular literary work »⁵. Si nous le suivons bien, Culler affirme que le seul courant moderne de la critique littéraire américaine — celui-là même qui est à l'origine de la place prépondérante qu'occupe la critique littéraire dans les milieux intellectuels et universitaires américains, place dont bénéficient encore aujourd'hui les départements de littérature⁶ — a laissé pour héritage l'idée bien pragmatique selon laquelle le véritable « test » (vérification) d'une théorie ou de l'activité critique, pour reprendre l'expression de Culler, réside non pas dans son aptitude à révéler la vérité d'un texte, mais dans sa capacité à produire des interprétations *plus riches* d'une œuvre littéraire. Tout repose donc, semble-t-il, sur l'idée qu'il se fait d'une « interprétation plus riche ». Sans doute partage-t-il la conviction des premiers pragmatistes selon laquelle la recherche n'a pas pour fonction de découvrir la vérité objective, mais d'aboutir à des théories ou des concepts qui peuvent rendre compte du plus grand nombre d'éléments empiriques possibles⁷. Cela signifie que plus un modèle

⁴ C'est le nom que l'on a donné à un ensemble d'études qui a marqué la critique littéraire américaine de 1930 à 1950. Les penseurs qui font partie du *New Criticism* partagent tous la conviction que l'acte critique doit considérer uniquement le fonctionnement et la finalité de l'œuvre littéraire en elle-même. Cette approche intrinsèque de la littérature rapproche le *New Criticism* des formalistes russes, de l'analyse structurale et de la poétique.

⁵ Culler, *Framing the Sign*, *op. cit.*, p. 13.

⁶ Voir aussi Cusset, *French theory*, *op. cit.*, p. 58-60.

⁷ Sur l'idée de richesse, nous pensons ici à James lorsqu'il parle de l'ordre spirituel engendré par la pensée humaine qui complète l'ordre physique et enrichie notre conception de la réalité (voir supra, 1^{ère} partie, chap. 2, p. 91). Cette conviction a sans aucun doute sa source dans la maxime pragmatique de Peirce selon laquelle la conception de tous les effets d'un objet correspond à la conception complète de l'objet (ou encore, dans les termes de la linguistique pragmatique inspirée de Peirce, la signification d'un mot renvoie à une chaîne syntactique d'interprétants qui peuvent varier en fonction des lieux et du temps). Or, comme la somme des effets d'un objet n'est pas déterminée à l'avance, certains effets peuvent disparaître et d'autres apparaître selon les milieux et les époques. Ainsi, la conception d'un objet peut varier d'une théorie à l'autre en vertu de sa capacité d'inclure le plus grand nombre d'effets possibles. Et comme la somme des effets ne sera jamais fixée une fois pour toute, il serait toujours possible de réviser la théorie qui en inclurait le plus grand nombre.

d'interprétation (théorie) est riche, plus sa capacité de frayer de nouveaux chemins dans la complexité de la signification d'un phénomène est grande. Tout est une question de lecture — « the humanities, in sum, should teach reading » —, et malgré ses réserves à l'égard du pragmatisme et de sa version contemporaine, le néo-pragmatisme, Culler partage avec ce courant l'idée selon laquelle la richesse d'une interprétation, sa capacité à rendre compte de la pluralité des phénomènes humains, représente le critère de l'innovation⁸. Si le New Criticism a légué aux humanités le critère de l'innovation, c'est ce même critère qui en a sonné le glas, car une fois atteinte la perfection de ses analyses intrinsèques des œuvres qui font partie de la grande culture, l'impulsion sur laquelle il a pris forme s'est retournée fatalement contre lui. N'ayant rien à dire sur les productions mineures de la culture ou sur les aspects politiques ou sociaux d'un texte, la position esthétique et anhistorique du New Criticism n'a rien à proposer aux intellectuels américains pour interpréter « les innovations littéraires de la contre-culture *beat* et du nouveau formalisme »⁹ qui donnaient un nouveau visage à la culture américaine. La porte était donc grande ouverte aux modèles d'interprétation européens qui offraient, contrairement au New Criticism, des méthodes d'analyse *plus riches* permettant de cheminer dans la nouvelle configuration littéraire et culturelle :

The versions of European philosophical and psychoanalytical thought that became influential in the late 1960s and early 1970s, however, had themselves undertaken extended reflection on language and meaning and were attractive precisely because they offered richer conceptual framework than did the New Criticism for expounding the complexity of literary signification¹⁰.

Pour comprendre l'abandon du modèle interprétatif du New Criticism, il faut remarquer que le modèle de Culler de l'innovation qui explique la réception de la pensée européenne rejoint le modèle de Touraine de la transformation de l'ordre

⁸ La critique du pragmatisme de Culler repose sur l'idée qu'en abandonnant l'idée même de fondation sur laquelle reposent les croyances, les pragmatistes ne peuvent plus soutenir de position critique, position qui, pour Culler, représente « the historical forces that produce change ». Mais sa critique a toutefois quelque chose d'un peu facile en s'en prenant, de manière à peine voilée, aux positions politiques conservatrices du néo-pragmatisme de Richard Rorty, Culler, *Framing the Sign*, op. cit., p. 55.

⁹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁰ *Ibid.*, p. 15

social. Si effectivement le New Criticism a été abandonné parce qu'il ne parvenait plus à proposer de nouveaux modèles d'interprétations littéraires, les intellectuels américains s'en détournèrent peut-être plus parce que son « ethos élitaire », comme l'a observé Cusset, ne convenait plus à la manière d'être des intellectuels ouverts aux nouvelles pratiques signifiantes en marge de la haute-culture, les pratiques des minorités ou de la culture de masse¹¹. Autrement dit, si le New Criticism a laissé pour héritage le critère de l'innovation et une sensibilité pour la matière empirique des textes littéraires, il défendait, en contrepartie, l'idéologie de la reproduction de l'ordre social en voulant rendre accessible, à une population étudiante de plus en plus importante et de moins en moins homogène, le canon littéraire classique¹². Malgré la visée démocratique de son projet (rendre le canon accessible au plus de monde possible), l'idéologie de la transmission de l'héritage culturel était intenable puisque c'est elle justement que les intellectuels contestataires des années soixante voulaient remplacer par une logique de la production de l'ordre social et du savoir. Ainsi, la situation dans laquelle se trouvait la pensée théorique dans les milieux intellectuels et dans les universités des décennies soixante et soixante-dix aux États-Unis ne répondait pas à l'impulsion théorique d'une génération d'intellectuels qui contestaient les dogmes universalistes dont le canon littéraire classique était l'une des expressions en prenant conscience que la société n'est pas déterminée à l'avance mais en devenir ; en d'autres termes, comme la théorie, la société fait aussi l'objet d'innovation. Par conséquent, les humanités devaient s'intéresser non plus à la promotion ou au développement d'un matériel de transmission mais d'exploration. L'exemple du New Criticism convient tout à fait à l'autre grande spécialité des humanités, la philosophie, qui *aurait dû partager*, avec le domaine littéraire, l'enseignement de la lecture et de la critique. Mais largement dominée par l'ethos

¹¹ Les Américains parlent de « haut-modernisme », c'est-à-dire une culture classique dont les autorités sont réunies dans un canon immuable et incontournable du fait même qu'il témoigne des plus grandes réalisations de l'esprit humain ; autrement dit, ce sont ces œuvres inoubliables qui ont façonné l'homme sur le plan moral et esthétique. Fredric Jameson définit l'un des aspects de la réaction du postmodernisme contre le haut-modernisme comme l'indifférenciation de la culture classique et de la culture populaire qui était, au demeurant, en germe au début de l'époque moderne chez Flaubert et Zola entre autres. Voir Fredric Jameson, « The Politics of Theory. Ideological Positions in the Postmodern Debate », in *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986* (vol. 2), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. 112-113.

¹² Culler, *Framing the Sign*, op. cit., p. 33.

scientifique du courant analytique indifférent aux questions morales et sociales¹³ et isolée par les frontières disciplinaires qu'elle a elle-même érigées avec ses questions pour professionnels, la philosophie américaine n'avait rien de bon non plus à offrir aux intellectuels de plus en plus sensibilisés aux réflexions générales sur les liens entre le savoir et le pouvoir, la culture et la société. En d'autres mots, elle ne fournissait aucun moyen de lire ni de critiquer la vie publique. Les penseurs étaient donc en quête d'un *ailleurs* théorique qui pourrait convenir à leurs nouvelles préoccupations. Ainsi, comme le souligne Thomas McCarthy, l'apolitisme du courant analytique explique l'importation de penseurs étrangers dans les années soixante-dix :

Au cours de la dernière décennie, une autre source majeure d'agitation est apparue à la périphérie : l'importation en gros de la pensée continentale. Si les philosophes anglo-américains ne pouvaient pas ou ne voulaient pas produire des modèles utilisables par la culture plus large, les français et les allemands étaient heureux de se proposer. Ainsi l'intérêt pour des penseurs comme Foucault et Jacques Derrida, Habermas et Hans-Georg Gadamer n'a cessé de croître ici. De plus en plus, de jeunes ou de moins jeunes philosophes se sont tournés vers leurs œuvres afin d'apprendre comment penser philosophiquement à propos de questions culturelles et sociales¹⁴.

L'invention de la French Theory et l'imposition du modèle narratif

La réception de la pensée continentale (majoritairement allemande et française) répondait à une urgence bien précise : il fallait comprendre la logique de la production de l'ordre social pour pouvoir agir en elle. En répondant au désir d'innovation critique et de transformation sociale, l'importation de modèles interprétatifs de l'Europe a ouvert un chemin de traverse. Le recoupement entre ces deux désirs donne consistance à une nouvelle croyance de la pensée américaine qui peut effectivement prétendre remplacer le credo universaliste du New Criticism et

¹³ Rorty souligne à plusieurs reprises, dans ses petites reconfigurations historiques de la philosophie américaine, l'intérêt inexistant des philosophes analytiques pour les réflexions d'ordre public ou politique. Selon lui, ce désintérêt des professionnels de la philosophie, largement encouragé dans les cours de philosophie des années soixante, participe au refoulement des premiers pragmatistes américains (William James et John Dewey). Voir Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, op. cit., p. 154-156.

¹⁴ Thomas McCarthy, « Ironie privée et décence publique : le nouveau pragmatisme de Rorty », in *Lire Rorty*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1992, p. 80.

scientiste de la philosophie analytique : la transformation sociale est le corollaire d'une interprétation du social ou, si l'on veut, d'une lecture du social. Cette croyance repose, en fait, sur l'idée que la théorie critique s'insère dans le social et dans l'histoire, un peu comme si elle était faite de la même étoffe. En fait, théorie et société, étant toutes deux historiques et perfectibles (en devenir), sont soumises au même critère d'innovation : une théorie ou une société *plus riche* signifie qu'elle inclut un plus grand nombre d'éléments empiriques que la théorie ou la société antérieures. Cette transversalité entre théorie et société est ce que Culler appelle « the call of history » : « A common theme these days in the realm of critical theory is the call for literary criticism and theory to take up a relationship to history, both by confronting the question of their insertion in social and political history and by taking account of their own history¹⁵ ». Et il s'agit bien là d'une croyance, car, toujours selon Culler, les critiques qui répondent à l'appel de l'histoire s'attardent moins à montrer comment le modèle d'interprétation s'insère dans l'histoire sociale et politique qu'à accuser ceux qui ne tiennent pas compte de leur rencontre. C'est sans aucun doute pour cette raison qu'il affirme sarcastiquement que « the favorite way of making criticism political these days is to write articles attacking other critics for ignoring history or politics »¹⁶.

La théorie française qui a été importée aux États-Unis et qui est communément appelée « *French theory* »¹⁷ devait satisfaire les besoins théoriques

¹⁵ Culler, *Framing the Sign*, op. cit., p. 57. Par « critical theory », Culler ne fait pas référence à la théorie critique héritée de l'école de Francfort, mais tout simplement à ce que les intellectuels américains appellent « theory » dans les humanités.

¹⁶ *Ibid.*, p. 57. Pour comprendre l'origine du sarcasme de Culler, il faut sans doute ajouter que, contrairement à plusieurs de ses contemporains, il croit en un « espace critique » qui n'aurait pas à répondre nécessairement à l'appel de l'histoire parce qu'elle n'aurait pas à justifier son utilité immédiate : « Thought can flourish under utilitarian pressures, but it also needs discursive spaces where it can pursue questions as far as possible without knowing what general use or relevance the answers might prove to have [...] To say, as we should, that philosophy or literary criticism must be free to set its own agendas is to take steps towards establishing a critical or self-critical space within which discoveries and critiques can take place », *ibid.*, p. 54-57.

¹⁷ « *French theory* » désigne l'invention américaine d'un ensemble de penseurs français qui, en s'inspirant de Nietzsche, Mallarmé, Bataille, Blanchot entre autres, ont critiqué la pensée rationnelle et ses modalités (vérité, catégorie, méthode, réel, etc.). Ce sont les penseurs qui, en France, ont été identifiés, pour mieux les rejeter, à l'*herméneutique* (Ricoeur) ou à la *pensée 68* (Ferry, Renaut), en Allemagne aux penseurs irrationnels du *néo-structuralisme* (Manfred Frank) et aux États-Unis aux

des intellectuels américains en répondant à « l'appel de l'histoire ». Mais avant de remplir pleinement cette exigence, la première vague de la réception de la théorie française dans les années soixante-dix servait plus à alimenter les expériences libératoires personnelles qui ont remplacé les mouvements de contestation des années soixante. Située entre les milieux universitaire, contre-culturel et artistique, c'est le moment où l'on discutait de Baudrillard, Foucault, Deleuze et consorts autant dans les galeries d'art que dans les salles de classe. Jeune professeur à Columbia, Sylvère Lotringer et son magazine *Semiotext(e)* est l'un des instigateurs de cette transversalité entre art et théorie en soutenant qu'il faut faire de la théorie (« doing theory ») comme les artistes font de l'art¹⁸. Cet intellectuel, qui passait dans les années soixante-dix « du costume de l'enseignant aux atours du punk new-yorkais » selon la description qu'en fait Cusset¹⁹, a organisé, en 1975 à New York, la conférence « Schizo-Culture », véritable *happening* qui réunissait, entre autres, Foucault, Deleuze, Guattari, Lyotard devant une foule venue de milieux variés²⁰. Poursuivant encore plus loin la transversalité au début des années quatre-vingt, il met en place une nouvelle publication (« Foreign Agent », petit livre qui présente des extraits traduits de textes de Baudrillard, Deleuze, Virilio, etc.) qui veut réaliser le type de réception de la pensée française des années soixante-dix où la théorie devait

imposteurs intellectuels (Sokal et Bricmont). De manière positive, ces penseurs se sont révélés, aux Américains, par différents phénomènes : 1) le colloque sur le structuralisme à l'université de John Hopkins de Baltimore en 1966 dans lequel Derrida, en s'attaquant au noyau de la pensée structurale donne naissance aux États-Unis, au post-structuralisme et la conférence « Schizo-Culture » de l'université Columbia en 1975 où Deleuze, Guattari, Foucault et Lyotard présentent leurs pensées ; 2) l'enseignement universitaire : Lyotard, Baudrillard, Derrida, Foucault, Latour, Marin, De Certeau ; 3) les stratégies de publication : divers recueils qui, en publiant différents textes de penseurs français, participent à créer un effet de proximité entre eux. Souvent associés à la pensée « postmoderne », sorte d'amalgame entre différents principes et croyances qui s'étendent de la fin des grands récits à la fragmentation du sujet, les noms propres de la *French theory* sont Derrida, Lacan, Barthes, Baudrillard, Foucault, Deleuze, Guattari, Lyotard, Virilio. Comme nous l'avons souligné dans notre introduction, deux ouvrages ont présenté ce phénomène typiquement américain : *French Theory in America*, *op. cit.*, et Cusset, *French Theory*, *op. cit.*

¹⁸ Sylvère Lotringer, « Doing Theory », in *The French Theory in America*, *op. cit.*, p. 128.

¹⁹ Cusset, *ibid.*, p. 85.

²⁰ Interrompus toutefois par des activistes féministes, les penseurs français quittent la conférence. Ce qui fera dire à Foucault qu'il s'agissait là du dernier événement contre-culturel des années soixante. Ne se formalisant pas de cette insulte, Lotringer s'en sert comme argument pour montrer comment l'événement n'était pas « an academic meeting » et ce, bien qu'il ait eu lieu à l'université Columbia, Lotringer, *ibid.*, p. 140.

idéalement circuler dans la vie de tous les jours, à l'instar, semble-t-il, des guides pratiques et des magazines d'art ou de musique rock. Voici comment il la décrit :

The idea was to make "theory" less formidable, something that could be read like "howto" books, how to think with your own mind, philosophy for the boudoir, short in words but intensely focused ; how to eroticize thinking, make pleasure of the senses. People would read them with one hand standing in the subway among all the din and disruption ; or they would take them around in "downtown" clubs in New York just for their look, quickly leafing through for the hot passages²¹.

Une telle appropriation désacralisante et déinstitutionnalisante des théories de la pensée française — qui représente, somme toute, les débuts de l'invention de la *French theory* — explique pourquoi la première réception américaine de la pensée française n'avait pas à déterminer ses liens avec la réalité politique et sociale — ce que Lotringer refuse toujours de faire aujourd'hui. Si cette réception n'avait pas à répondre à « l'appel de l'histoire », c'est sans doute parce qu'elle s'opérait loin de l'élite intellectuelle universitaire. Mais il y a une autre raison qui en explique mieux la cause : la réception de la théorie française entretenait des liens étroits et concrets avec la vie qui n'attendaient aucune justification sociale et politique pour se réaliser. Elle produisait un effet d'existence qui se passait très bien de commentaires :

S'entremêlent alors, dans quelques parcours de vie, lecture théorique et expérience du corps, l'effet du LSD et celui de Foucault, le souvenir de Jimmy Hendrix et des phrases de Deleuze — singulière contiguïté des noms propres dans chaque itinéraire, croisements bio/bibliographiques qui forment le *scrap book* de chacun, boîte à souvenirs et répertoires d'existence²².

À côté de cette réception existentielle, la théorie française a effectué son entrée à l'université dans les départements de littérature française, puis anglaise et

²¹ Lotringer, *ibid.*, p. 128.

²² Cusset, *French theory, op. cit.*, p. 80. Si nous parlons d'effet d'existence plutôt que d'effet de mode, c'est que nous tenons à souligner le caractère psychologique de ces expériences qui est de produire une intensification du sentiment de la vie. Cusset semble légitimer, par ailleurs, notre idée d'effet d'existence en parlant de la parenthèse universitaire dans le parcours d'individus qui, le temps de leurs études, expérimentent un rapport vivant avec la théorie. Ce rapport donne à la théorie française une fonction existentielle en ce qu'elle offre, aux jeunes étudiants américains, un lieu d'émancipation et de subjectivation. S'il y a là un potentiel politique de la théorie française, Cusset souligne qu'il n'en vas pas tout à fait ainsi, car il s'agit, dans la majorité des cas, d'un effet individuel qui survit rarement au-delà du passage sur le campus, *ibid.*, p. 240-243.

comparée parce qu'elle satisfaisait le désir d'innovation théorique. Il faut dire que ces départements s'efforçaient plus à développer une pensée théorique en général qu'une pensée littéraire. La raison en est simple : la critique littéraire qui avait déjà atteint un statut enviable dans les humanités avec le New Criticism poursuivait son ascension dans les humanités en provoquant un « tournant narratif »²³, lequel expliquerait, sans doute, les récupérations excessives de l'énoncé « il n'y a pas de hors-texte » de Derrida. Ainsi, tous les phénomènes humains doivent être lus et analysés comme un texte narratif, c'est-à-dire comme un langage dont les composantes sont autant d'éléments diégétiques. Or, comme les disciplines des humanités sont des phénomènes humains, elles doivent être également interprétées comme un discours qui raconte une histoire. Somme toute, le tournant narratif ne fait que généraliser l'idée selon laquelle tout discours humain est une fiction (agencement imaginaire de signes dans le temps et l'espace qui provoque, entre eux, des tensions et des valeurs qui produisent la signification). Ce « relativisme narratif », selon l'expression de Cusset, représentait et représente encore aujourd'hui l'argument théorique dont se sert le champ littéraire (et cela est surtout vrai pour les départements de littérature comparée qui naissaient dans les années soixante-dix aux États-Unis) pour s'imposer comme discipline maîtresse²⁴. La première réception de

²³ Dans sa tentative de définir la prépondérance du rôle que joue la littérature dans les humanités (« the academic postmodern »), David Simpson remarque que les divers champs disciplinaires prennent le « tournant narratif » : « The same interest in narration, or storytelling, as the brave new paradigm for defining one's discipline can be found among philosophers [...] and ethnographers (or, as they used to be called, anthropologists). James Clifford neatly sums up the passage of "writing" from the margins to the center of his trade in explaining that "literary precesses — metaphor, figuration, narrative — affect the ways phenomena are registered, from the first jotted 'observations', to the completed book, to the ways these configurations 'make sense' in determined acts of reading". These are instances — and there are many others — of what Christopher Norris has called the "narrative turn" in contemporary academic writing, and what I am describing as an epidemic of storytelling », David Simpson, *The Academic Postmodern and the Rule of Literature*, Chicago, University Press of Chicago, 1995, p. 25.

²⁴ Culler montre bien que la préoccupation de la théorie littéraire était surtout celle de la connexion du littéraire avec le non littéraire. C'est pour cette raison que la reconfiguration de la théorie littéraire dans les années soixante-dix ne s'effectue pas sur des luttes entre méthodes d'interprétation mais sur la volonté d'étendre le littéraire hors de lui-même. « Indeed, theory should be understood not as a prescription of methods of interpretation but as the discourse that results when conceptions of the nature of meaning of texts and their relations to other discourses, social practices and human subjects become the object of general reflection. Theory does not give one an interpretative method which one then applies to a literary work so as to infer from it meanings of some other order. On the contrary, what literary works have to tell us often bears crucially on theoretical questions. Theory is literary, in fact, insofar as it presumes that literary works have particularly important things to teach us », Culler,

la théorie française dans les universités américaines est si impliquée dans l'établissement de cet argument théorique que nous pourrions même aller jusqu'à dire que sans l'invention de la *French theory*, le relativisme narratif n'aurait pas eu la même conséquence sur les humanités. À ce relativisme s'ajoute un perspectivisme narratif qui tient sur l'idée que la signification d'un texte est indécidable parce que plurielle. Or, plutôt que d'avoir une conséquence sceptique sur la critique, cette indécidabilité travaille main dans la main avec le désir d'innovation de la critique, surtout lorsqu'elle est soutenue dans son affirmation la plus provocante : un texte ne dit pas nécessairement ce qu'il a voulu ou semblait vouloir dire²⁵. On comprend mieux, dès lors, pourquoi la déconstruction derridienne avec ses principes textualistes, sa sensibilité rhétorique et son indécidabilité notoire qui établissent le règne de la libre circulation du signifiant devient, à Yale, la première forme de consécration institutionnelle de la *French theory* en Amérique²⁶. En proposant une pratique de défixation et de réagencement des signes d'un texte, la déconstruction ne propose pas autre chose que d'y lire une autre histoire. Il n'en fallait pas plus pour que les intellectuels américains conçoivent le tournant narratif comme le moment d'une grande rencontre entre la théorie et la politique.

D'un point de vue théorique, s'il n'y a aucune emprise immédiate de la théorie du relativisme narratif sur la réalité socio-politique (les littéraires déconstructionnistes et poststructuralistes inspirés par l'indécidabilité derridienne et le *scriptible* barthésien ne cherchent pas à sortir du texte, mais à en apprécier la polysémie), elle joue un rôle politique important puisqu'elle permet au champ

Framing the Sign, op. cit., p. 22. Pour les causes du conflit des facultés dans les universités américaines et pour la stratégie employée par les départements de littérature comparée, voir Cusset, *ibid.*, p. 86 et suivantes. Voir aussi Bruce Robbins, « Less Disciplinary Than Thou : Criticism and the Conflict of Faculties », in *The Minnesota Review*, n^{os} 45-46, 1995-1996, p. 95-116. Disponible en ligne : www.theminnesotareview.org.

²⁵ En présentant les liens qui unissent Derrida au poststructuralisme, Ann Jefferson soutient que la critique littéraire tient entièrement sur ce principe théorique : « Literary criticism has often taken precisely this assumption as its starting point, and has presumed that literary text is not necessarily saying what it intends to say or even what it appears to say — hence the needs of critical interpretation. In a sense, the very institution of literary criticism is concrete testimony of this assumption », « Structuralism and Post-Structuralism », in *Modern Literary Theory : A Comparative Introduction*, ed. by Ann Jefferson and David Robey, Batsford, London, 1982, p. 116.

²⁶ Il s'agit, en fait, du quatuor de Yale Paul de Man, Harold Bloom, J. Hillis Miller et Geoffrey Hartman que décrit très bien Cusset, *French theory*, op. cit., p. 125.

littéraire de se positionner à la tête des humanités. Le fait de considérer cette conséquence politique équivaudrait à répondre à l'appel de l'histoire. Cependant, cette observation n'est pas attribuable à ceux qui mettent en place le relativisme narratif en inventant la *French theory*, mais à ceux qui en ont formulé une critique économique et qui en ont fait l'histoire. Les intellectuels qui participent à l'ascension du champ littéraire dans les humanités restent muets quant à cette conséquence politique pour la simple raison, semble-t-il, que la théorie qu'il soutenait offrait des chemins tellement nouveaux et prometteurs qu'elle s'imposait d'elle-même comme principe interprétatif. Autrement dit, si le champ littéraire s'imposait aux autres disciplines, ce n'est pas par gain politique, mais tout simplement parce que les littéraires croyaient détenir une théorie qui avait des choses importantes à enseigner aux autres disciplines, comme le note Culler.

En imposant aux humanités son principe théorique (tout phénomène humain peut être lu comme un texte narratif), la théorie littéraire rend poreuse la frontière entre les disciplines. Cet effet de porosité ne signifie cependant pas que les autres domaines abandonnent leurs objets d'études pour s'adonner à l'interprétation des textes littéraires ; ces domaines continuent à travailler sur leurs objets mais en utilisant un principe d'interprétation dérivé de la théorie littéraire. Or, cette porosité ne fonctionne pas à sens unique. En effet, si la littérature recouvre les autres disciplines, elle en reprend leurs objets. En devenant théorique et en littérisant tous les phénomènes humains, le champ littéraire a fait exploser sa définition de la littérature, ce qui a eu pour effet de multiplier ses objets. En vertu de son principe, le champ littéraire n'a plus à se limiter à la littérature puisque que l'homme est entouré de signes qui doivent être lus comme les éléments narratifs d'un récit. Le caractère général des études littéraires américaines a fait en sorte qu'elles sont devenues une terre d'accueil pour les intellectuels qui ne trouvaient aucune satisfaction dans leur discipline respective et qui croyaient, comme elles, au relativisme narratif²⁷. Le

²⁷ En suivant son relativisme disciplinaire (pour lui, philosophie et littérature sont pratiquement synonymes), il constate que, contrairement aux départements de philosophie, les départements de littérature ont accueilli la philosophie continentale. Si aucun argument ne justifie ce passage, rien ne s'y oppose ; au contraire, Rorty semble redevable aux départements littéraires d'offrir la possibilité

même phénomène d'accueil s'observe pour les « études culturelles » (*Cultural studies*²⁸) et ses politiques identitaires qui, en percevant le tournant narratif comme la nouvelle voie théorique qui devait pouvoir servir à constituer une pratique de lutte sur le plan politique contre la domination, envahissent le champ littéraire²⁹. Or, si la *French theory* avec son amalgame de philosophes, de littéraires, de psychanalystes, a participé au façonnement du caractère général du champ littéraire, elle pouvait sans doute aussi soutenir un contenu politique³⁰. La transversalité entre la théorie du relativisme narratif et l'histoire sociale et politique qu'inventent les Américains en créant la *French theory* pourrait sans doute s'imaginer comme suit : le contexte politique et culturel d'une société est, dans sa forme, un texte dont la signification est indécidable, c'est-à-dire qui ne se limite pas à une seule histoire, à un seul grand récit dans lequel l'assignation des places et le partage des signes sont définitifs. Dès lors, tout récit totalisant doit être dénoncé et remplacé par des récits qui, en incluant des voix minoritaires, repartagent les signes et redéfinissent les places tout en reconnaissant leur irréductible pluralité. La politique du tournant narratif fait en

aux étudiants américains de lire les textes de la philosophie européenne : « For, as Paul Alpers has remarked, courses in "literary theory" have become "ports of entry" for a tradition of European philosophical thought which had been neglected in America. There is no particular reason why this tradition should be taught in literature departments rather than in philosophy departments, but there is also no particular reason why it should not be. It should certainly be taught somewhere in our universities, and it seems to me greatly to the credit of our literature departments that they have given it a home », Richard Rorty, « Philosophy without Principles », in *Against Theory*, op. cit., p. 137.

²⁸ Nées en Angleterre au milieu des années soixante au Centre for Contemporary Cultural Studies à l'université de Birmingham, les *Cultural studies* se définissent autant par leurs objets d'études (culture populaire ou de masse) que par leur approche interdisciplinaire (mélange de philosophie, sciences sociales, littérature, psychologie, etc.). Aux États-Unis, elles se développent surtout dans les années quatre-vingt. C'est à cette période que se greffent aux *Cultural studies* les « politiques identitaires » qui ont pour visée de redonner aux différentes cultures minoritaires (africaine, mexicaine, asiatique, femme, gaie, etc.) une parole et une visibilité en dénonçant et en renversant les discours oppressants. En raison de leurs efforts politiques pour consacrer des objets d'études mineurs, les *Cultural studies* ont souvent été accusées de relativisme culturel ; et en raison de leur approche interdisciplinaire, elles sont dénigrées sur le plan intellectuel.

²⁹ Voir sur ce point la description que Nancy Fraser fait du travail de Gayatri Spivak dans « The French Derrideans : Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political », *New German Critique*, 1984, n° 33, automne 1984, p. 129-130. Article cité dans Cusset, *French theory*, op. cit., p. 136-137.

³⁰ Du quatuor très littéraire de Yale à ses épigones, l'extension de la déconstruction au début des années quatre-vingt aux États-Unis a pris un tournant nettement politique à un point tel qu'il est permis de dire qu'on a politisé la déconstruction ou encore qu'on a politisé Derrida, voir Cusset, *ibid.*, p. 130 et suivantes. Au demeurant, selon lui, ces récupérations politiques de la théorie française sont les plus fertiles de la *French theory*, *ibid.*, p. 133.

sorte que toutes manifestations ou créations de l'homme (des textes littéraires classiques et formalistes aux compétitions sportives en passant par les jeux télévisés) sont les auteurs de l'intotalisable diégèse sociale. Cette politique attribue également un statut narratif à la théorie : elle ne doit plus se concevoir comme une contemplation neutre d'idées abstraites, mais comme une pratique qui a des conséquences sur les objets qu'elle interprète puisqu'en s'y insérant, elle en recompose l'histoire. En vertu du principe que tout est un texte, la théorie comme pratique interprétative devient potentiellement le lieu du changement social puisqu'elle a conscience de pouvoir en révéler et modifier l'histoire.

Le tournant narratif a pour avantage de mettre sur le même pied théorie et réalité en leur attribuant la même souplesse : n'étant jamais fixées à jamais, elles se modifient l'une l'autre selon les personnages, les actions, les lieux, le temps et les vocabulaires. Les intellectuels qui pratiquent la théorie deviennent potentiellement des agents de la transformation sociale. Leur mot d'ordre se résume bien dans cette formule de Lentricchia qui, à défaut d'être subtile, a le mérite d'être claire : « [...] the point is not only to interpret texts, but in so interpreting them, change our society »³¹. Si la théorie perd de son vernis intellectuel en abandonnant la recherche de la vérité objective, elle gagne cependant en popularité en devenant une pratique politique. Ainsi dans son acception narrative, la théorie est une pratique interprétative qui a des conséquences sur la réalité politique, et les intellectuels qui ne tiennent pas compte de cette réalité sont dénoncés soit pour leur inconscience politique qui se manifeste dans leur refus de répondre à l'appel de l'histoire soit pour leur position conservatrice qui se limite à polir le statu quo. Pour ajouter foi à la croyance en la réalité politique de la théorie dans ses essais sur les *Cultural studies*, Lawrence Grossberg, dont la définition de la culture se résume à « réalité humaine sémantisée », ne conçoit pas autrement la tâche du travail intellectuel :

I want to defend a different practice of theorizing, a different way of politicizing theory and theoricizing politics. This is what I call "cultural

³¹ Frank Lentricchia, *Criticism and Social Change*, Chicago, University Press of Chicago, 1983, p. 10.

studies” [...] Cultural studies is not about a particular theoretical position, or a particular practice, or even a particular body of texts. It is about historical possibilities of transforming people’s lived realities and the relations of power and about the absolutely vital contribution of intellectual work to the imagination and realization of such possibilities³².

Comme l’université est le lieu où les intellectuels pratiquent la théorie, elle doit être considérée comme le lieu d’origine du changement social. C’est en ce sens que J. Hillis Miller situe le projet politique des *Cultural studies* dans l’université même — « the projects of cultural studies, their desire to change the university and through that help create a more just society »³³ : en donnant une voix et un visage aux cultures minoritaires dans les universités (*Afro-american studies*, *Chicano studies*, *Gay studies*, etc.), les humanités repartagent l’histoire et, du coup, deviennent le modèle du changement social. La croyance en l’équivalence de la pratique théorique et de la société s’installe fortement dans les universités américaines depuis les observations de Touraine au point de faire l’objet d’un programme pédagogique qui semble, du reste, si répandu qu’il est dénoncé par certains intellectuels : « According to this “transformationist” view, education should be, as Miami University professors Henri Giroux and Peter McLaren put it, freed from what Michel Foucault called a “regime of truth” and should become “a form of cultural politics”. Teachers should become “engaged and transformative intellectuals” as schools are transformed into “agencies for reconstructing and transforming the dominant status quo Culture” »³⁴.

J. Hillis Miller croit également en la transversalité de la pratique théorique universitaire et du contexte social, mais en la situant, plus précisément, dans le langage. Pour lui, le changement de configuration des humanités n’est pas suffisant pour transformer la société. Il affirme en ce sens que le projet politique des *Cultural studies* repose sur une position conservatrice en se limitant à aménager l’expérience

³² Lawrence Grossberg, *Bringing it all Back Home. Essays on cultural studies*, Duke University Press, 1997, p. 4.

³³ J. Hillis Miller, « The University of Dissensus », in *University in Ruins*, *op. cit.*, p. 127.

³⁴ Jerry L. Martin, « The University as Agent of Social Transformation : The Postmodern Argument Considered », *op. cit.*, p. 203.

plutôt qu'en en changeant les règles. En effet, puisque son action repose sur le principe universalisant du reflet de la réalité sociale, la politique des *Cultural studies* ne fait que recréer, dans chaque culture minoritaire, une petite identité englobante où quelques œuvres suffisent à en totaliser les caractéristiques. Pour Hillis Miller, l'université devrait, au contraire, reposer sur le « dissensus », c'est-à-dire représenter un lieu où toutes les voix pourraient se faire entendre sans être soumises à un principe d'assemblage ou d'unité, au principe somme toute universalisant de l'université. Si la seule expression qui lui vient à l'esprit pour imaginer l'université du dissensus est la « communauté désœuvrée » de Jean-Luc Nancy, il perçoit toutefois nettement le genre de discours qui devrait y circuler :

Only academic discourse that is effectively performative as opposed to merely descriptive will make anything happen in the work toward fulfilling our unfulfillable obligation to that democracy to come, make anything happen, that is, institutionally and politically, as opposed to inadvertently supporting the status quo. Even though the discourse of cultural studies, for example, may include graphic and in time even aural material, its basic medium will continue to be language³⁵.

Le lien que Hillis Miller entrevoit entre l'université et la société est de l'ordre du devenir : l'université du dissensus correspond à la démocratie à venir. En fondant leur équivalence non pas sur une forme prédéfinie ou idéalisée, mais sur le travail infini de la production d'événement, Hillis Miller reste fidèle à ses allégeances en soulignant que la pensée du langage performatif de Paul de Man et de Jacques Derrida en ont fourni de remarquables démonstrations : « Both Paul de Man and Jacques Derrida, for example, in somewhat different ways, present cogent demonstrations of the way language can be a performative act working through what de Man calls the materiality of inscription to constitute an event. Such event intervenes to change history »³⁶. La dimension linguistique du tournant narratif³⁷

³⁵ Hillis Miller, « The University of Dissensus », *op. cit.*, p. 137.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Dans sa réponse à Derrida, John Searle reconnaît, de manière négative, l'importance du langage dans le tournant narratif en renvoyant les prétendues découvertes sur le langage de Derrida à une époque pré-wittgensteinnienne. Pour souligner son manque de compétence compensé par une manœuvre rhétorique, Searle révèle la banalité de son truisme le plus connu pour la philosophie du langage : « A third example of the same rhetorical maneuver is his claim that nothing exists outside of texts : "Il n'y pas de hors-texte." Here is what he now says about it : *Il n'y pas de hors-texte* "means nothing else : there is nothing outside contexts." (*Limites Inc*, p. 136)

n'est pas passée inaperçue, puisque l'on parle, aussi, au début des années quatre-vingt, du « rhetorical turn of the humanities » défendu, entre autres, par Steven Mailloux³⁸. L'aspect linguistique du tournant narratif peut effectivement être appelé « rhétorique », puisque le langage ne sert plus à dévoiler et à fixer la vérité dans des idées claires et distinctes, mais à faire circuler les signifiants pour persuader sur le principe de la production d'affects. Sensible aux effets pratiques de la rhétorique, Mailloux pense aussi que les formes démocratiques en découlent. Il exprime cette convergence dans l'expression « rhetorical pragmatism » : « And true, rhetorical pragmatism claims no necessary, logical connection to any particular political ideology. But still, with its tropes of dialogue and conversation, with its arguments for rhetorical exchange, with its narratives of interpretative debates as the only way to establish truth, sophistic rhetorical pragmatism can promote and be promoted by democratic forms of political organization »³⁹.

Déclinaisons de la pratique de l'indétermination

L'effet le plus général que le relativisme narratif provoque dans les humanités se caractérise par une indétermination de la théorie et de la réalité sociale. L'indétermination est ici fondamentale, car c'est sur elle que repose la croyance en l'innovation théorique et en la transformation sociale. En effet, si les intellectuels cherchaient à déterminer une théorie, ils ne croiraient tout simplement pas en l'innovation théorique ou, s'ils y croyaient, elle serait subordonnée au projet plus noble de découvrir la bonne, la vraie théorie. Ainsi l'innovation serait considérée comme en-deçà de l'horizon clos de la vérité, et chaque fois qu'une théorie établirait une connaissance vraie des choses (un accord vrai entre la pensée et la réalité), elle

So the original preposterous thesis that there is nothing outside of texts is now converted into the banality that everything exists in some context or other. As Austin once said : "There is the part where you give it out and the part where you take it back" », « Literary Theory and Its Discontents », in *Beyond poststructuralism. The Speculations of Theory and The Experience of Reading*, ed by Wendell V. Harris, University Park Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 132-133.

³⁸ Steven Mailloux, « Sophistry and rhetorical pragmatism », in *Rhetoric, Sophistry, Pragmatism*, ed. by Steven Mailloux, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 1-31.

³⁹ *Ibid.*, p. 21-22.

ne serait plus révisable. Or, le tournant narratif rend inopérante une telle conception de la théorie en décloisonnant l'horizon de la vérité : l'innovation doit toujours être possible, car la pensée et la réalité ne sont pas des choses que la théorie peut prétendre fixer pour toujours ; la théorie doit relancer la théorie pour que pensée et réalité suivent la série indétermination-détermination-indétermination... Cela nous rapproche de la fiction pragmatique de l'action, mais surtout de l'anti-fondationnalisme de James qui, en s'opposant à l'idée dogmatique de la vérité, avait repensé l'accord entre la pensée et la réalité sur un autre mode que la détermination. Pour lui, en effet, l'accord entre la pensée et la réalité pouvait constamment être abandonné, modifié, amélioré pour la simple raison qu'il est essentiellement indéterminé et ce, parce que la nature même de la pensée et de la réalité est plastique. Si le pragmatisme est associé à une pensée non théorique, voire anti-théorique, il faut préciser que la conception de la théorie à laquelle le pragmatisme s'oppose n'est pas celle de la pratique théorique des Américains qui naît avec le tournant narratif, mais celle qui se conçoit comme un accord fixe et non humain entre la pensée et la réalité. Dans leur court pamphlet contre la théorie publié au début des années quatre-vingt, et qui a été pris au sérieux par le milieu intellectuel si nous considérons les réponses qu'ils ont reçues (Hirsch, Rorty, Mailloux, Fish), Steven Knapp et Walter Benn Michael, s'inspirant sans doute de la maxime pragmatique de Peirce, critiquent toute théorie qui ne fait pas de différence dans la pratique en séparant des choses qui n'ont pas à l'être. Pour eux, la théorie moderne se divise entre deux grands projets : ontologique, elle cherche une condition du langage avant l'intention ; épistémologique, elle imagine une condition de la connaissance avant l'interprétation. Si leur critique porte en grande partie sur le premier projet, en rapprochant la seconde de la controverse théorique du contexte anglo-américain, ils révèlent leur affinité avec le tournant narratif en affirmant que « tout n'est qu'interprétation » puisque la connaissance ne relève pas de la certitude, mais de la croyance : « The aim of theory's epistemological project is to base interpretation on a direct encounter with its object, an encounter undistorted by the influence of the interpreter's particular beliefs. Several writers have demonstrated the impossibility of escaping beliefs at any stage of interpretation and have concluded that theory's

epistemological goal is therefore unattainable »⁴⁰. En limitant la théorie à cette visée épistémologique, Knapp et Michael ignorent ou refusent de considérer les mutations provoquées par le relativisme narratif dans les humanités et qui ont donné à la théorie le caractère de la croyance.

En faisant de la croyance le fondement de la connaissance et l'origine de l'action et de la nouveauté, James avait voulu repenser l'accord entre la pensée et la réalité sur un autre mode que la détermination extra-humaine : l'accord n'est pas *derrière* nous mais *devant* nous au sens où il se produit avec nous dans l'expérience. En démontrant cela, il voulait surtout prouver que toutes les relations que la pensée imagine reposent sur l'horizon incertain de la croyance. D'où sa première forme : la croyance s'impose là où il y a de l'indétermination. La croyance cependant devient pragmatique lorsqu'elle utilise activement sa modalité de l'indétermination pour produire l'action et la nouveauté : la croyance s'impose là où elle *produit* de l'indétermination. C'est en ce sens que la théorie est de l'ordre de la croyance pragmatique dans les humanités américaines depuis qu'elle s'est donné comme visée l'innovation et la transformation sociale. En effet, la théorie doit d'abord rendre essentiellement vagues les objets qu'elle interprète pour pouvoir s'y insérer et, finalement, y produire du nouveau. Par exemple, l'idée de performance chez Hillis Miller va de pair avec la dissension : un acte de parole comme événement ne se crée pas sur un programme de prédiction, n'a pas lieu dans un contexte institutionnalisé et rationalisé (comme chez Austin), parce qu'il surgit dans l'horizon indéfini qu'il a lui-même mis en place. Sa théorie de la performance et de la dissension inspirée de la déconstruction de Derrida et du tournant rhétorique de de Man a d'abord pour but de noyer le sens dans l'indécidable avant d'opérer de nouvelles connexions. À la lumière de ce qui précède, nous pensons que la théorie littéraire qui s'installe dans

⁴⁰ Steven Knapp et Walter Benn Michaels, « Against Theory », in *Against Theory. op. cit.*, p. 25. Ils poursuivent leur credo pragmatiste si loin qu'ils affrontent, sur son propre terrain, l'un des critiques littéraires associés au retour au pragmatisme, Stanley Fish. En effet, selon eux, quoiqu'il se prétende pragmatiste, Fish s'inscrit dans le projet épistémologique de la théorie en prétendant dire ce qu'est fondamentalement une croyance. Les auteurs parviennent à cette conclusion en montrant que Fish ne voit aucune différence, dans la pratique, entre différentes croyances. Or, cette égalité des croyances ne peut être perçue que si l'on se situe dans une position épistémologique hors de la croyance, position qui est pragmatiquement insoutenable pour Knapp et Michael, *ibid.*, p. 29.

les humanités avec le tournant narratif est comparable à la croyance pragmatique puisqu'elle croit qu'elle ne pourrait rien changer, rien produire de nouveau si elle n'ouvre pas, d'abord, un horizon indéterminé pour elle et ses objets. C'est en ce sens que la théorie littéraire devient une « pratique de l'indétermination ».

Le lien entre le pragmatisme et la déconstruction n'est pas passé inaperçu. Quelques penseurs américains ont effectivement pris le rapprochement au sérieux en publiant leurs réflexions dans un collectif qui semble une réponse à ce que Culler a appelé « The call of history » : la rencontre de la déconstruction et du pragmatisme passe par le « test » politique, un peu comme si leur avenir dans les milieux intellectuels américains en dépendait. Dans son article paru dans le collectif, Simon Critchley admet sans réserve que, d'un point de vue superficiel, la déconstruction est pragmatique et vice-versa, puisque déconstruction et pragmatisme partagent une quête commune qui repose, somme toute, sur le même principe : une dissolution active de toutes les formes de fondationnalisme qui s'opère sur la croyance en la contingence du langage, de l'être et de la communauté. Mais si déconstruction et pragmatisme sont synonymes pour lui au point de faire de la « différance » derridienne l'équivalent du concept de « contexte » chez les pragmatistes, Critchley cherche un lien plus profond entre les deux types de pensée. Or, il l'entrevoit dans le rapport éthique à la politique de la déconstruction. Selon lui, la déconstruction détient une conception éthique de la justice qui se résume à l'expérience de l'indécidable : tout jugement et toute décision qui configurent la réalité politique, en somme, toute action politique, doivent passer par l'expérience de la justice :

Politics is the realm of the decision, of the organization and administration of the public realm, of the institution of law and policy. As I see it, the central aporia of deconstruction — an aporia that must not be avoided if any responsible political activity is to be undertaken — concerns the nature of this passage from undecidability to the decision, from 'experience' of justice to political action, to what we might call the moment of judgement. But how does this deconstructive, ethical conception of justice translate into political judgement? Derrida insists that the judgement have to be made

and decisions have to be taken, provided it is understood that to be responsible they must pass through an experience of the undecidable⁴¹.

Les contours de la réalité politique devraient garder la marque de la justice (l'indécidabilité), car elle nous donne une garantie contre les totalitarismes ; autrement dit, il ne faut jamais oublier que les formes de la réalité politique ont été fondées sur l'indécidable. Cette expérience de l'indécidable, qui définit une éthique de la justice, est le principe de la « démocratie à venir », c'est-à-dire une réalité politique qui, en ayant conscience de son indétermination première, ouvre ses pratiques dans l'horizon de la formation continue. Critchley n'a pas tort de suggérer un lien entre la « démocratie à venir » de la déconstruction et la « démocratie radicale » de Dewey. S'il ne précise pas la nature de ce lien, c'est qu'il doit considérer que ses lecteurs américains connaissent très bien la définition deweyenne de la démocratie. Voici sans doute un passage qui en éclaire le sens pour des lecteurs non familiers avec le grand penseur de l'éducation américaine :

La démocratie est la croyance dans la capacité qu'a l'expérience humaine d'engendrer les buts et les méthodes grâce auxquels l'expérience ultérieure se développera dans une richesse ordonnée. Toute autre forme de croyance morale ou sociale repose sur l'idée que l'expérience doit être soumise d'une façon ou d'une autre à quelque forme de contrôle extérieur ; à quelque "autorité" supposée existante en dehors des processus de l'expérience. La démocratie est la croyance que le processus de l'expérience est plus important que tout résultat particulier obtenu, de telle sorte que les résultats particuliers auxquels on parvient n'ont de valeur définitive que dans la mesure où ils sont utilisés pour enrichir et ordonner la poursuite du processus. Puisque le processus de l'expérience peut être éducatif, la croyance dans la démocratie ne fit qu'une avec la croyance dans l'expérience de l'éducation. Toutes les fins et toutes les valeurs qui sont coupées de la continuation du processus deviennent des arrêts et des fixations. Ils s'efforcent de fixer ce qui a été obtenu au lieu de l'utiliser pour ouvrir la voie et conduire à de nouvelles et à de meilleures expériences⁴².

En fin de compte, avec le tournant narratif et son principe d'indétermination, la théorie littéraire donne la possibilité aux humanités américaines d'opérer un retour au pragmatisme et de renouer avec leurs propres philosophes pragmatistes.

⁴¹ Simon Critchley, « Derrida : Private Ironist or Public Liberal ? », in *Deconstruction and Pragmatism*, ed by Chantal Mouffe, New York, Routledge, 1996, p. 35.

⁴² John Dewey, *Experience and Nature*, cité dans Schneider, *Histoire de la philosophie américaine*, op. cit., p. 438.

Quoiqu'il ne la revendique pas, l'équivalence que Hillis Miller établit entre l'université du dissensus et la démocratie à venir est l'un des nombreux exemples qui ouvrent grand la porte à la rencontre entre la *French theory* et la philosophie de l'empirisme radical dont la démocratie deweyenne s'est inspirée.

L'une des conséquences de la professionnalisation de la philosophie américaine n'est peut-être pas de s'être désengagée de la vie publique (politique, culture, société) mais d'avoir interrompu le dialogue avec la tradition. Si Arthur Danto affirme que les philosophes américains commencent à s'apercevoir qu'ils ne savent plus vraiment ce qu'est la philosophie, le constat de John Rajchman en explique certainement la cause : « Il est remarquable que la philosophie professionnelle américaine ne dispose plus d'une interprétation historique capable de rattacher ses problèmes à ceux des philosophes antérieures »⁴³. Or, la philosophie américaine post-analytique se caractérise, entre autres, par la reprise du dialogue avec les premiers penseurs américains pragmatistes. Mais ce dialogue n'aurait peut-être pas été possible si la théorie littéraire ne s'était pas imposée dans les humanités en inventant la *French theory* : « [...] c'est au structuralisme et au post-structuralisme français que la critique américaine doit surtout d'avoir mis en question les postulats fondamentaux de sa description, c'est-à-dire, de lecture, de tradition et, bien sûr, la littérature elle-même. Sous l'impulsion des Français, un groupe important de critiques ne se contentait pas de produire un nouveau projet de critique littéraire, il concevait la philosophie comme un genre d'écriture ou de la littérature »⁴⁴. Il n'en fallait pas plus pour que les philosophes américains alimentent le tournant narratif en reprenant contact avec son histoire. Ce retour sur soi n'exhume pas uniquement les premiers pragmatistes, le chantier est plus vaste : il faut montrer comment ces derniers s'inscrivent dans l'histoire plus générale de la philosophie. Les philosophes post-analytiques (Putnam, Rorty, Cavell, etc.) relisent Emerson, Peirce, James, Dewey, mais en parallèle avec Nietzsche, Freud, Heidegger, Derrida, Foucault. Stanley Cavell s'inscrit directement dans cette entreprise en

⁴³ Rajchman, « La philosophie en Amérique », in *La pensée américaine contemporaine*, op. cit., p. 34.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 38

faisant de l'auteur du *Savant américain* un successeur inconnu mais influent de Nietzsche et de Heidegger. Si le but de Cavell est comparable, comme il le dit, à un « retour du refoulé » dans la pensée américaine, il vise également à réécrire l'histoire de la philosophie en plaçant Emerson sur la liste des philosophes illustres de Steiner. Cavell ne fait pas cavalier seul dans cette entreprise. Richard Poirier le suit de près en montrant, entre autres, que la « mort de Dieu » que l'on attribue à Nietzsche était en fait déjà, bien avant lui, familière à la pensée d'Emerson et de James⁴⁵. Mais la véritable entreprise de Poirier consiste à ramener les premiers penseurs pragmatistes américains dans la théorie contemporaine alimentée par des figures européennes : « Those who write most confidently about some dubious sequence from putative modernism to a putative postmodernism leave the American contingent from Emerson to William James on to Frost, Stein, and Stevens off the calendar altogether, as I have already suggested, choosing to locate the lines of force and development only among Continental figures »⁴⁶. Si nous suivons Poirier, l'importation de la pensée européenne qui a donné, entre autres, la *French theory* précéderait, de fait, la relecture contemporaine des premiers pragmatistes. C'est pour cette raison que nous croyons que le tournant narratif instauré en partie par l'invention de la *French theory* a permis au champ intellectuel américain de reprendre le dialogue avec sa propre histoire : cette reprise du dialogue que l'on situe autour des années quatre-vingt est ce que l'on appelle le « retour au pragmatisme » (*pragmatic turn*).

La question de la tradition se retrouve au cœur du retour au pragmatisme de deux façons : d'une part, comme nous venons de le voir, il rétablit le contact avec l'histoire de la pensée américaine ; d'autre part, et c'est ce qui nous intéresse ici pour parler de la pratique de l'indétermination, la relation avec la tradition, le lien qui rattache le passé au présent, devient un objet crucial de réflexion. Certains intellectuels américains qui reprennent contact avec la tradition pragmatiste au

⁴⁵ Richard Poirier, *Poetry and Pragmatism*, Cambridge, Harvard, 1992, p. 155-157. Poirier ne manque pas d'ajouter que Nietzsche, avant d'écrire *Le gai savoir*, lisait *assidûment* Emerson, *ibid.*, p. 156. L'observation de Poirier est, par ailleurs, corroborée par Stanley Cavell dans le dernier chapitre de *Emerson's Transcendental Etudes*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 243.

⁴⁶ Poirier, *ibid.*, p. 155.

tournant des années quatre-vingt y découvrent des penseurs qui leur enseignent, paradoxalement, à s'affranchir de la tradition. Le retour à Emerson en est un bon exemple. Considéré comme l'un des premiers philosophes d'envergure de l'histoire de la philosophie américaine, les néo-pragmatistes cherchent surtout à s'approprier sa volonté de dépassement pour en faire la formule d'un rapport incertain à la tradition. Dans ce retour, on *retourne* donc Emerson contre lui-même en le sortant du courant transcendantaliste pour en faire un pragmatiste ou, plus honnêtement, un proto-pragmatiste. Si les stratégies éditoriales participent à cette déterritorialisation d'Emerson en publiant ses conférences aux côtés des textes de Peirce, James, Dewey, Putnam, Rorty, seul Stanley Cavell, dans son projet de lier le transcendantalisme à la démocratie américaine (nous nous attarderons sur ce lien dans le deuxième chapitre), s'est posé la question du statut pragmatiste que l'on accorde aujourd'hui à Emerson⁴⁷. Ce geste paradoxal à l'égard de la tradition met en place le principe de nouveauté : le nouveau est le résultat d'un rapport conflictuel entre le présent et le passé. Et ce conflit a un sens bien précis : il ne s'agit ni de transgresser, ni de surmonter, ni de révolutionner, mais de *réviser* la tradition. Trois penseurs connus, et qui sont associés au retour au pragmatisme, ont développé, entre autres, ce rapport conflictuel : il s'agit d'Harold Bloom, de Stanley Fish et de Richard Rorty⁴⁸. Ils partagent tous la même croyance : comme la signification d'un texte (il faudrait ajouter contexte pour Rorty) est fondamentalement indéterminée, il peut être relu et redécrit sans se soucier de son authenticité ou de sa vérité. Or, ces relectures en *faisant fond* sur des textes sont à l'origine de la nouveauté. Pour Bloom, les poètes qui remplacent les anciennes figures d'autorité se construisent sur une mauvaise lecture créative (*creative misreading*) de leurs textes. Sa théorie des mauvaises lectures attribue la valeur poétique non pas à la capacité sublime à rendre

⁴⁷ Stanley Cavell, « What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist ? », *Emerson's Transcendental Etudes*, op. cit., p. 215-223.

⁴⁸ À leur habitude, certaines stratégies américaines d'édition créent une sorte de communauté de pensée en publiant, dans un même recueil, différents penseurs sous une même étiquette. Le retour au pragmatisme, bien qu'il ne soit pas une pure invention (Rorty se dit ouvertement « néo-pragmatiste »), résulte en partie sur la publication de collectifs qui réunissent les textes fondateurs du pragmatisme (Emerson, Peirce, James, Dewey) et des textes contemporains. Les noms de Bloom, Rorty et Fish se côtoient à plusieurs reprises dans ces collectifs. Voir par exemple, *La pensée américaine contemporaine*, op. cit. et *Pragmatism. A contemporary reader*, ed. by Russel B. Goodman, New York, Routledge, 1995.

l'Être présent (*poiesis* : passage du non-être à l'être ou porter à l'être) mais, plus pragmatiquement, à un révisionnisme dont le processus limitation-substitution-représentation repose sur une lecture erronée des textes qui font école. Ce révisionnisme repose sur la *praxis* (faire, *agir*) au sens de « volonté productrice d'un effet concret »⁴⁹. Cette signification de la *praxis* qui a envahi tout le « faire » de l'homme moderne selon Agamben, à mener à l'expérience du choc de Baudelaire où la ruine de la tradition n'est pas comprise comme une dévalorisation ou une perte, mais comme une intransmissibilité du passé. Ainsi « Baudelaire comprit que si l'art voulait survivre à la ruine de la tradition, l'artiste devait essayer de reproduire dans son œuvre la destruction même de la transmissibilité qui était à l'origine de l'expérience du choc : de cette façon il réussirait à faire de l'œuvre le véhicule même de l'intransmissible [...] La reproduction de la dissolution de la transmissibilité dans l'expérience du choc devient donc la dernière source possible de sens et de valeur pour les choses mêmes, et l'art le dernier lien qui unisse l'homme à son passé »⁵⁰. La formation du canon littéraire qui donne un visage à la tradition découle, chez Bloom, d'une pratique créative de l'indétermination des textes du passé qui s'assimile à l'expérience du choc chez Baudelaire. Pour Bloom, la différence n'est pas entre *misreading* et *goodreading* — il n'y a pas quelque chose comme une bonne lecture qui témoignerait d'un rapport adéquat au passé — mais entre les mauvaises lectures, car parmi ces dernières, certaines sont créatives en parvenant à remplacer la tradition par l'usage créatif de son indétermination (l'expérience du choc), les autres ne font que suivre passivement le courant. Sa lecture d'Emerson y est pour quelque chose selon Rajchman : « Bloom aussi juge Emerson la grande “originalité américaine”. Il est l'initiateur d'une “religion” littéraire proprement américaine : une religion sans langue et sans église établie, une religion de langues nouvelles qui ne cessent de fuser, la religion du “faire fond sur soi” en matière de critique et de philosophie »⁵¹. Cette mythologie du renouveau permanent (le « faire fond sur soi » dans le sens de « faire fond sur son passé » résonne sans aucun doute avec

⁴⁹ Giorgio Agamben dans *L'homme sans contenu*, Paris, Circé, 1996, p. 91. Pour le sens de la *praxis*, nous nous aiderons surtout de l'interprétation du philosophe italien.

⁵⁰ *Ibid*, p. 140.

⁵¹ Rajchman, « La philosophie en Amérique », in *La pensée américaine contemporaine*, op. cit., p. 43.

l'expérience du choc chez Baudelaire) instaure une pratique de l'indétermination de la tradition — praxis de son intransmissibilité — qui inspire Rorty. En effet, son néo-pragmatisme affirme que la nouveauté correspond à l'expérience interminable de la redescription des vocabulaires fixés par la tradition, l'habitude ou l'institution. En reprenant la définition du « strong poet » de Bloom, il souligne que le poète fort, c'est celui qui s'éloigne de l'habituel, de la tradition, de l'influence et qui accepte sa contingence en créant de nouvelles métaphores⁵². Il étend son idée de la redescription au-delà du domaine littéraire et philosophique : « Même dans les sciences, les redescriptions métaphoriques sont la marque du génie et de bonds en avant révolutionnaires »⁵³. Encore une fois, il s'agit là d'une rhétorique du dépassement qui instaure une pratique générale de l'indétermination du passé qui, du reste, annonce la pratique de l'individualité que nous aborderons au prochain chapitre.

Nous retrouvons une même pratique créative de l'indétermination des textes chez Stanley Fish, mais, cette fois, dans le domaine de l'interprétation. Chef de file de la « reader-response theory » inspirée des herméneutes allemands Gadamer, Jauss et Iser, Fish affirme que la valeur d'une interprétation ne se fonde pas sur l'idée d'une meilleure lecture de l'œuvre (le texte n'est qu'une fonction de l'interprétation⁵⁴), mais sur le fait qu'elle remplace une interprétation antérieure. Quel est dès lors le critère qui autorise la substitution ? Fish l'établit sur l'unanimité de la communauté interprétative à son égard. Toutefois, cet accord se perçoit non pas dans une décision raisonnée, mais plutôt par le fait que la communauté

⁵² Voir Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Colin, 1993, p. 55. Par contraste, voici la définition qu'il donne du poète « délicat » (*tender-minded*) : « Échouer en tant que poète — et, donc, pour Nietzsche en tant qu'être humain — c'est accepter la description qu'un autre donne de soi, exécuter un programme précédemment élaboré, écrire, dans le meilleur des cas, d'élégantes variations sur des poèmes déjà écrits. Ainsi n'y a-t-il qu'une seule manière de pister en nous les causes qui font de notre être un être unique : c'est de tenir un discours sur ces causes dans un nouveau langage », *ibid.*, p. 54.

⁵³ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁴ « [...] the text is always a function of interpretation, then the text cannot be the location of the core of agreement by means of which we reject interpretations », « What Makes An Interpretation Acceptable », in *Is There a Text In This Class ? : The authority of interpretative communities*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

interprétative ne s'oppose plus à la nouvelle interprétation ; autrement dit, on la pratique⁵⁵. Si sa position se rapproche de celle du « sens commun » qui correspond, chez James, à l'établissement de la vérité, elle se distingue de l'idée que Peirce se faisait de la communauté. Cette hypothèse nous est apparue en lisant cette remarque de Russell B. Goodman : « Central to Fish's pragmatic theory is a Peircian notion that of an interpretative community. However, Fish retains little of Peirce's believe in objectivity. Whereas for Peirce truth is the opinion *fated* to be arrived at by the *final* community of inquirers, for Fish truth is what any interpretative community allows as true, a matter entirely *constituted* by that community »⁵⁶. Somme toute, la théorie de Fish est, comme celle de Bloom, un « révisionnisme » (au sens restreint ici de pratique de la révision) qui, quoiqu'il ne fonctionne pas sur le principe des mauvaises lectures, tient entièrement sur sa relation non pas dialectique mais rhétorique avec le passé : « Rhetorically the new position announces itself as a break from the old, but in fact it is radically dependent on the old, because it is only the context of some differential relation ship that it can be perceived as new or, for that matter, perceived at all »⁵⁷. Ce passage de la dialectique à la rhétorique indique la différence entre une pratique déterminée de la tradition (dialectique) et une pratique indéterminée ou révisionniste de la tradition (rhétorique) : ce n'est pas dans un rapport essentielle à la tradition que la nouveauté apparaît, mais dans un rapport indéterminé qui tient sur la croyance (*unwritten requirement*) que la nouvelle interprétation remédie à un défaut de l'interprétation qu'elle prétend remplacer⁵⁸.

La pratique de l'indétermination qui caractérise la relation entre le tournant narratif et le tournant pragmatique est clairement soutenue par Richard Poirier. En effet, pour lui, il est évident que ce que l'on appelle le postmodernisme aux États-Unis correspond au pragmatisme inspiré d'Emerson : « It could be said, then, that

⁵⁵ Fish est clair sur ce point : « It is acceptable not because every one accepts it but because those who do not are now obliged to argue against it », Fish, *ibid.*, p. 237.

⁵⁶ Russel B. Goodman, *Pragmatism. A contemporary reader*, *op. cit.*, p. 14. Un peu plus loin, Goodman fait un parallèle entre la croyance de Fish qu'il n'y a pas de texte hors de son interprétation et cette idée de James dans son ouvrage *Pragmatisme* : « "nothing outside the flux secures the issue of it" », *ibid.*, p. 15.

⁵⁷ Fish, *ibid.*, p. 261.

⁵⁸ *Ibid.*

insofar as America is represented by Emersonian pragmatists it always been what is called postmodernist. That is, Emerson's America is a place that from the outset recognized the contingency of all institutions and recognized language as a form of knowledge that was also a form of repressive power »⁵⁹. Bien qu'il reconnaisse qu'Emerson et James avaient entrevu la possibilité d'un changement qui viendrait de l'individu, il montre que les deux penseurs refusaient de lutter directement contre la parole de pouvoir pour éviter d'en recréer une autre. C'est pour cette raison que Poirier conçoit les pragmatistes comme des poètes puisqu'ils « rétablissent le vague » dans le langage pour échapper à toute formation discursive du pouvoir et, par le fait même, décroisonner l'horizon humain. Les pragmatistes emersonniens réintroduisent le mystère de la parole qui, de la poésie jusqu'au langage ordinaire comme le note Poirier, pointe vers une réalisation future, vers une existence des choses qui ne peut pas être re-présentée⁶⁰. Cette idée du « rétablissement du vague » qu'il récupère chez James extrait les pragmatistes du seul mot d'ordre de *l'action-à-tout-prix* pour révéler leur passivité. Sa position résonne sans doute avec l'intérêt qu'accorde Cavell à l'une des phrases à la fin d'*Expérience* d'Emerson : « Patience et encore patience, nous vaincrons à la fin ». Cette « patience » qui menace l'appel à l'action est interprétée, par Cavell, comme le « pouvoir de la passivité » : « Puisque dans la figure de Waldo, le pouvoir de la passivité, disons de la passion, est montré comme le deuil, Waldo veut dire : la philosophie qui ne commence pas ainsi n'est que du bavardage [...]. La perte comme telle ne doit pas être surmontée, elle est interminable, car chaque nouvelle découverte peut encourir une perte nouvelle »⁶¹. Cette passivité, Cavell la nomme la partie noble (*handsome*) de la pensée, c'est-à-dire cette condition qui rapproche la pensée de la main, de la préhension, et qu'Emerson appelle « être attiré » et que Heidegger nomme « entrer dans l'attraction ». Cette partie noble pousse l'homme à se pencher vers « quelque chose ou quelqu'un », mais elle est freinée, dans son épanchement, par l'autre condition de notre pensée, la partie ignoble (*unhandsome*), qui, au contraire, fait en sorte que la

⁵⁹ Poirier, *Poetry and Pragmatism*, op. cit., p. 135.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁶¹ Stanley Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*, Paris, L'Éclat, 1991, p. 113.

pensée ne puisse agripper ce vers quoi elle se penche. Si la partie ignoble de la pensée révèle, à la fois, l'évanescence et l'insaisissabilité de tous les objets et l'impuissance de notre pensée à rapprocher davantage ces objets de soi⁶², la partie noble témoigne de leur présence. Contrairement à Bloom, Rorty et Fish qui pratiquent l'indétermination sur le modèle de l'expérience du choc de Baudelaire, la patience et la passivité de Poirier et de Cavell, qui s'expriment dans leur attention pour le langage ordinaire et, surtout, à l'idée de présence qui se fait entendre dans les sons, ne redonnent-elles préséance à la *poiesis* sur la *praxis* au sens où elle n'est pas l'expression d'une volonté, mais « l'ouverture [...] d'un monde pour l'existence et l'action de l'homme »⁶³ ?

Une dernière conséquence de l'indétermination sur la pratique théorique des intellectuels américains s'observe dans leur manière de concevoir la théorie comme un outil. Ce rapport ustensilaire à la théorie peut être dénoncé par une critique économique du champ intellectuel américain, comme nous l'avons vu précédemment chez Culler. Toutefois, il faut aussi prendre en considération que cette pratique théorique, dans un sens plus deweyien, sert non pas à atteindre le succès professionnel, mais à réamorcer à nouveau l'expérience humaine. La théorie-outil s'oppose donc à la conception de la théorie comme opérateur de normativité. Dans une telle ambiance, il n'est pas surprenant que la « boîte à outils » de Foucault et de Deleuze ait eu un tel retentissement dans les humanités américaines : la théorie est une lutte contre le pouvoir, et « c'est cela que la théorie n'exprimera pas, ne traduira pas, n'appliquera pas une pratique, elle est une pratique », suggère Foucault à Deleuze conquis d'avance : « C'est ça, une théorie, c'est exactement comme une

⁶² Sur ces deux conditions de la pensée, voir Stanley Cavell, *Conditions nobles et ignobles*, Paris, L'Éclat, 1993, p. 99 et *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, *op. cit.*, p. 87-88 et 109-110.

⁶³ « Pourtant, ce que les Grecs voulaient signifier avec la distinction entre *poiesis* et *praxis* était précisément que l'essence de la *poiesis*, n'a rien à voir avec l'expression d'une volonté (par rapport à laquelle l'art n'est en aucune façon nécessaire) : elle réside au contraire dans la production de la vérité et dans l'ouverture qui en découle, d'un monde pour l'existence et l'action de l'homme », Agamben, *L'homme sans contenu*, *op. cit.*, p. 96. Nous préférons garder en suspend la question de la différence entre *poiesis* et *praxis* dans le pragmatisme pour ne pas en épuiser d'un seul coup ses qualités révélatrices. Nous choisissons donc de la traîner avec nous jusqu'à la réception de Deleuze pour éclairer, à l'occasion, l'expression d'un rapport problématique au « faire » dans le pragmatisme et pour confronter, plus secrètement, notre propre attrait pour ce courant.

boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant... Il faut que ça serve, il faut que ça fonctionne. [...] On ne revient pas sur une théorie, on en fait d'autres, on en a d'autres à faire [...] La théorie, ça ne se totalise pas, ça se multiplie et ça multiplie »⁶⁴. S'il ne s'agit plus de faire circuler les signifiants mais les concepts pour lutter politiquement, Foucault et Deleuze, comme les déconstructionnistes du reste, donnent l'aval à leur propre *misreading*. Si cette suggestion provoque une résonance entre la *French theory* et le pragmatisme, elle instaure surtout l'une des pratiques théoriques qui soulèvent le plus l'indignation : les intellectuels américains se donnent le droit de repiquer ici et là des concepts (des noms ou, pour rester dans le vocabulaire du tournant narratif, des personnages-conceptuels) et de les amalgamer sans égard pour le texte d'origine. Pratique radicale de la seconde main qui arrache volontairement d'un contexte une idée ou un concept que les premiers pragmatistes, bien avant Foucault et Deleuze, avaient mis en place en prétendant récupérer « Hegel sans l'esprit absolu » pour appuyer leur projet d'historiciser la pensée en évitant néanmoins de fixer l'esprit⁶⁵. N'est-ce pas d'ailleurs ce que faisait James qui, bien qu'il reconnût ne pas comprendre totalement Peirce et Bergson, s'autorise à en reprendre les idées pour lutter contre les vérités métaphysiques qui figent l'expérience humaine⁶⁶ ? Cette pratique intempestive de la seconde main semble si généralisée aux États-Unis qu'en dépassant les bornes des humanités, elle a eu des comptes à rendre après « l'affaire Sokal ». En s'y référant, Jacques Bouveresse ramène la polémique en France en remettant en question l'utilisation du Théorème

⁶⁴ Michel Foucault et Gilles Deleuze, « Les intellectuels et le pouvoir », *L'arc*, n° 49, 1980, p. 4 et 5. repris dans Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes* et dans Michel Foucault *Dits et Écrits* tome II. Dans un autre texte, Foucault suggère directement l'idée de boîte à outils : « je fabrique — j'allais dire des machines, mais ce serait trop à la Deleuze — des instruments, des ustensiles, des armes. Je voudrais que mes livres soient une sorte de *tool-box* dans lequel les autres puissent aller fouiller pour y trouver un outil avec lequel ils pourraient faire ce que bon leur semble, dans leur domaine », « Prisons et asiles dans le mécanisme de pouvoir », in *Dits et Écrits* tome II, Paris Gallimard, 1994, p. 523.

⁶⁵ Véritable constatation de la mise en pratique de la théorie dans ce qu'il a appelé « la démocratie », revoici le passage dans lequel Rorty note qu'« à l'instar de Hegel, Dewey veut Hegel, mais sans l'esprit absolu », voir supra, I^{ère} partie, chap. 2 p. 73 (note 47). C'est somme toute ce que revendique encore aujourd'hui Rorty.

⁶⁶ Il commence ainsi sa présentation de Bergson : « Il me faut avouer que l'originalité de Bergson offre une telle profusion qu'il est beaucoup de ses idées qui me déconcertent absolument. Je doute que personne le comprenne, pour ainsi dire, d'un bout à l'autre », James, *PE*, p. 214. Malgré cela, James reprend certaines idées de Bergson même s'il admet d'emblée ne pas pouvoir en mesurer toute l'étendue.

de Gödel de Debray, Serres et Derrida⁶⁷. Ici, l'enjeu porte essentiellement sur deux types de pratique de l'indécidabilité, celle de la logique et celle de la signification. En montrant qu'il y a une différence de nature entre les deux indécidabilités, Bouveresse ne voit pas comment elles pourraient s'éclairer réciproquement. Sa critique correspond exactement à sa démonstration : les récupérations de l'indécidabilité du système formel pour imaginer l'indécidabilité d'un texte littéraire ou du contexte social sont injustifiées et abusives parce qu'elles ne communiquent pas. Ce que nous retenons de sa critique, c'est qu'en se voulant un écho de l'affaire Sokal en France, elle ramène deux pratiques de l'indétermination qui sont typiques de la théorie littéraire américaine : celle de la récupération vague d'outils théoriques qui s'autorise sur le droit à la métaphore ou à la libre circulation du signifiant et celle de l'indécidabilité comme thème et visée de la pratique théorique.

De la philosophie à la théorie littéraire en passant par la politique, l'indétermination contamine, sur plusieurs plans, le champ intellectuel américain sensible au relativisme narratif que l'on appelle dans les humanités, « the literary theory ». Il ne servirait à rien de continuer à accumuler des exemples qui, déjà trop nombreux, encombreraient notre réflexion. Il suffit pour l'instant de préciser que l'horizon d'attente dans lequel s'effectue la réception de Deleuze est traversé par une pratique de l'indétermination qui réalise une des modalités de la croyance pragmatique. L'idée de James selon laquelle il faut ajouter foi à sa croyance — il faut, autrement dit, la pratiquer — semble repérable dans les nombreuses façons qu'ont trouvées les intellectuels américains d'ajouter foi à leur croyance en l'action dans un monde sans nécessité et sans universalité (croyance pragmatique). Le postmodernisme, le poststructuralisme, les tournants narratif et rhétorique et, bien entendu, le tournant pragmatique qui, quoiqu'il soit conséquent aux autres courants, semble les résumer à lui seul, représentent toutes les déclinaisons d'une même pratique que nous pourrions sans doute rapprocher de l'idée d'une condition de

⁶⁷ Jacques Bouveresse, *Qu'appellent-ils « penser » ? Quelques remarques à propos de "l'affaire Sokal" et de ses suites*, conférence prononcée le 17 juin 1998 à l'Université de Genève pour la Société romande de philosophie. Publication électronique disponible en ligne, ATHENA - Pierre Perroud. Copyright © 1998, 1999. En ligne : http://un2sg4.unige.ch/athena/bouveresse/bou_pens.html

possibilité historique — peut-être, plus localement, contextuelle — de l'expérience de la nouveauté : l'indétermination.

Chapitre 2. Le « postmodernisme critique » : la politisation de la différence comme justification de la pratique individuelle

La rencontre américaine de la French theory et de la « Théorie critique »

La *French theory* s'est maintenue dans les humanités parce qu'elle s'est politisée en alimentant les théories minoritaires qui se multipliaient et donnaient un nouveau visage à l'université. Mais en révélant ainsi son contenu politique et en offrant des théories pour dévoiler et pour lutter contre les dispositifs de pouvoir et de domination, la *French theory* investit un domaine qui est déjà occupé par la « théorie critique » allemande qui nourrit la gauche universitaire américaine. Sur la dimension politique, l'impulsion théorique des intellectuels américains est donc alimentée autant par la pensée allemande que par la pensée française. C'est pourquoi en important leurs concepts de l'Europe, les Américains ramènent également la polémique qui oppose la « théorie critique » de l'École de Francfort aux penseurs français à l'origine de la *French theory*. Nourries entre autres au début des années quatre-vingt par les leçons de Manfred Frank sur le néo-structuralisme¹, les universités allemandes sont largement mobilisées contre certains penseurs français post-nietzschéens qu'elles considèrent comme des anarchistes et des fascistes. Cette controverse est introduite artificiellement dans le milieu intellectuel américain, selon Lotringer, par la revue *Telos* qui a publié, en 1983, un article de Frank contre Deleuze et Guattari et qui semble être encore d'actualité treize ans plus tard, en alimentant une conférence de Fredric Jameson. Sans considérer les différences entre Frank et Jameson, Lotringer croise leurs textes pour en révéler les résonances : les dualismes de Deleuze et Guattari, qui rejouent le grandiose et mythique conflit qui oppose le nomade et l'État, proposent une pensée régressive mêlant « idéologie et

¹ Manfred Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ?*, Paris, Cerf, 1989.

prophétie » et incapable de différencier « Staline et Hitler, Bakounin et Gentile »². Ce n'est pas tant l'anti-hégélianisme de Deleuze et Guattari qui est contrariant que la dangereuse identité inspirée de Nietzsche entre domination et raison qui mine la pensée critique, qui entrave donc la critique de l'idéologie et sa forme la plus condamnable, le fascisme. Lotringer souligne, toutefois, que si les débats entourant la pensée allemande et française se concluent surtout en faveur de la première au début des années quatre-vingt, c'est que la « théorie critique » largement diffusée depuis quelques décennies dans la gauche américaine avait un pas d'avance sur la théorie française. C'est en ce sens qu'il précise que :

[the] "critical theory" wasn't just dominant in Germany, it was also prevalent among American art critics, and more generally in America academe, in which many ex-student rebels and reconstructed radicals from the sixties, originally adepts of Herbert Marcuse, had taken position. Unlike French theory, the Frankfurt school wasn't "foreign" in America. Just before World War II, the Institute for Social Research had relocated in New York, where Adorno spent some fifteen years of his life. German critique, in short, was far more *heimlich* in America than its recent rival, French theory, actually far too serious and entrenched in traditional disciplines to even be called "theory". The Frankfurt school had permeated the entire American Left³.

Malgré l'influence de la théorie critique sur la pensée américaine, la *French theory* s'impose de plus en plus comme étant une voie valable pour réfléchir sur les stratégies du pouvoir. Les deux courants se rapprochent sans doute par leur conception négative de la totalité qui, comme Jameson l'a indiqué, sert à établir, de

² Sylvère Lotringer, « Doing Theory », in *French theory in America*, op. cit. p. 137-140. L'article de Frank intitulé « The World as Will and Representation : Deleuze and Guattari's Critique of Capitalism as Schizo-Analysis and Schizo-Discourse » a été publié à l'automne 1983 dans la revue *Telos* n° 57. La conférence de Jameson à laquelle fait référence Lotringer s'intitule « Les dualismes aujourd'hui », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, éd. par Éric Alliez (rencontres internationales Rio de Janeiro-Sao-Paulo 10-14 juin 1996), Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998. La différence que ne semble pas observer Lotringer entre les deux penseurs est la suivante : fidèle à la tradition allemande, Frank croit au progrès de la rationalité tandis qu'en suivant ses convictions marxistes inspirées d'Althusser (la lutte des classes se passe dans le discours intellectuel), Jameson cherche plutôt à repérer les solutions formelles d'un texte (ici les dualismes de Deleuze et Guattari) qui symbolisent l'horizon de la lutte de classes (horizon social) et un mode de production (horizon de l'Histoire). Sur les trois horizons : texte, social et Histoire, voir *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, p. 75-102.

³ Sylvère Lotringer, *ibid.*, p. 139-140.

manière dialectique, leur concept ou leur principe anti-totalitaire⁴. Si l'affirmation de Jameson souligne sa sensibilité marxiste pour les allégories politiques qui participent de la grande histoire dialectique des modes de production, elle n'en dévoile pas moins l'omniprésence du pouvoir qui reste un objet de préoccupation autant pour les fondateurs de la théorie critique que pour certaines figures prépondérantes de la lutte contre le pouvoir de la *French theory*. Michel Foucault vient rapidement à l'esprit, et c'est d'ailleurs pour cette raison qu'il est de loin le penseur français qui alimente le plus, aux États-Unis, le discours intellectuel contre la domination sur le plan politique. Pour reprendre l'expression de Culler, il répond bien à l'appel de l'histoire : « The person who has taught us to analyse through institutionally situated discursive practices is, of course, Michel Foucault, whose accounts of the formations of disciplinary discourses, and whose identification of historical investigation first with the analysis of the formation rules for discourses of a period, and then with the study of relations between knowledge and power, have inspired new sorts of history »⁵. En s'inspirant directement des stratégies de pouvoir pour critiquer les analyses logiques du poststructuralisme et de la déconstruction qui distinguent intellectuellement le pensable de l'impensable, Judith Butler confirme la pertinence et la singularité de la pensée foucauldienne sur le pouvoir à l'intérieur même de la *French theory*⁶. Somme toute, la politisation de la *French theory* nous montre bien qu'il ne s'agit pas d'un groupe homogène de penseurs⁷.

⁴ Jameson rapproche le concept de moléculaire de Deleuze d'une contre-affirmation d'Adorno qui a été établie dans l'esprit de la dialectique négative : « the whole is the untrue », Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p. 53-54.

⁵ Culler, *Framing the Sign*, op. cit., p. 62.

⁶ Judith Butler, « Poststructuralism and Postmarxism », in *Diacritics*, Baltimore, 23 ; 4, winter 1993, p. 3-11.

⁷ Lotringer distingue les irrationalistes français (Barthes, Derrida, Lacan) des nietzschéens (Deleuze, Guattari, Foucault, Lyotard). Si les premiers forment un groupe qui reste fondamentalement préoccupé par les stratégies textuelles, les seconds étendent leur critique en énonçant des hypothèses paradoxales sur la nature de la réalité dans la société capitaliste, Lotringer, « Doing Theory », op. cit., p. 132. Pour notre part, ce qui distingue surtout les deux groupes, c'est l'attachement des premiers au modèle linguistique hérité de Saussure et de la psychanalyse. Ils représentent très bien, d'ailleurs, ce que les Américains appellent le poststructuralisme. En effet, si le poststructuralisme surmonte le structuralisme en énonçant que le centre de la structure est l'impensable lui-même, il faut surtout concevoir que cet énoncé est la conséquence d'une radicalisation de la division du signe opérée par les concepts de la psychanalyse : en poussant à la limite la division entre le signifiant et le signifié, le poststructuralisme étend à l'infini l'espace du manque et rend le désir inépuisable. Bien que certains intellectuels américains perçoivent des incidences politiques directes dans la déconstruction, il faut

Foucault n'a pas attendu les Américains pour percevoir les liens qui le rattachent à la théorie critique, il les a lui-même reconnus en signalant qu'il aurait pu éviter plusieurs détours et maladresses s'il avait lu plus tôt les penseurs allemands. Il signale tout de même leur divergence qu'il situe dans l'interprétation de cette affirmation de Marx : « l'homme produit l'homme ». Pendant que la théorie critique pense que l'homme allait retrouver son essence fondamentale en se libérant des idéologies qui le répriment, Foucault imagine une construction multiple et infinie de l'homme par l'homme⁸. Or, contrairement à la pensée nostalgique de la théorie critique, Foucault ne pense pas qu'en produisant l'homme, l'homme se dégagerait progressivement du pouvoir, puisque « l'homme produit l'homme » uniquement dans des jeux de pouvoir. En confrontant théorie critique et *French theory* dans sa version foucauldienne, les Américains insistent beaucoup sur cette différence en faisant intervenir « l'hypothèse répressive » : « L'idéologie est le résultat de distorsions introduites par un exercice oppressif du pouvoir par la classe dominante. Il faudrait que ces distorsions soient dénoncées et que la répression disparaisse pour qu'une vraie conscience soit possible »⁹. Or, il n'y a pas pour Foucault, ni pour les autres penseurs de la *French theory*, quelque chose comme une « vraie conscience » ou un « savoir libéré » des jeux de pouvoir. Cette idée de la liberté qui s'opposerait au pouvoir — qui foment, du reste, le projet de progression de la raison défendue par la théorie critique — manque la dimension la plus importante du pouvoir, à savoir ses effets sur le désir. Le passage que cite David Hoy cristallise, sans nul doute, la distinction entre Foucault et la théorie critique aux États-Unis :

rappeler que les luttes contre le pouvoir qui se font en son nom se rapportent, d'abord, à ce modèle linguistique sorti de ses gonds : la circulation du signifiant devient, sur le plan politique, l'expression libre de la différence. Et parce que cette liberté a des résonances avec la psychanalyse, toutes les tentatives pour arrêter cette libre circulation du jeu de la « différance » peuvent être ramenées à l'ordre de la loi du Père et du phallocentrisme. Par ailleurs, les Américains substituent parfois l'expression poststructuralisme à postmodernité lorsqu'ils veulent indiquer une pratique qui mine la raison objective. En fait, il faudrait peut-être considérer le poststructuralisme, dans le contexte américain, comme un genre de pratique de la postmodernité qui, elle, n'indique pas une pratique mais la réaction générale contre l'idéal d'un progrès unique et linéaire de la raison.

⁸ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 74-75.

⁹ David Couzens Hoy, « Pourvoir, répression, progrès », *Michel Foucault. Lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck, 1989, p. 151.

“Il faut aussi se démarquer des para-marxistes comme Marcuse qui donnent à la notion de répression un rôle exagéré. Car, si le pouvoir n'avait pour fonction que de réprimer, s'il ne travaillait que sur le mode de la censure, de l'exclusion, du barrage, du refoulement, à la manière d'un gros sur-moi, s'il n'exerçait que d'une façon négative, il serait très fragile. S'il est fort, c'est qu'il produit des effets positifs au niveau du désir — cela commence à être su — et aussi au niveau du savoir. Le pouvoir, loin d'empêcher le savoir, le produit”¹⁰.

Cette équivalence entre le pouvoir et le savoir qui s'impose comme icône du politique est reprise pour introduire la critique de l'hypothèse répressive de Foucault par les auteurs de l'un des plus importants livres qui a été publié sur lui aux États-Unis¹¹. Omniprésente dans la réception politique de Foucault, elle fait l'objet de débat entre les différents penseurs qui s'en réclament. Culler avait sans doute lu le livre de Dreyfus et Rabinow lorsqu'il soupçonne John Rajchman de réintroduire l'idée de « liberté sans pouvoir » en reconnaissant chez Foucault une éthique de la transgression¹². Peu importe de savoir si la critique de Culler est juste, elle démontre surtout que le rejet de l'hypothèse répressive avec tout ce qu'elle implique (conception positive du pouvoir ; rejet d'un savoir ou d'une raison authentique) est peut-être ce qui caractérise le plus, outre-atlantique, la pensée du pouvoir de Foucault et, par extension, celle de la *French theory*.

La conséquence la plus perceptible de ce rejet et de l'abandon de l'idée de liberté comme un lieu hors des jeux de pouvoir prend la forme du pessimisme qui identifie Foucault et la *French theory* à ce courant que l'on appelle, lorsqu'on parle d'eux en Amérique, la postmodernité. Voici comment se présente ce pessimisme : peu importe les efforts que les hommes déploieront dans la mise en place d'institutions libérales, ils reconduiront à la domination et n'atténueront pas les souffrances humaines. Si le pessimisme de la postmodernité résonne avec celui de la

¹⁰ Hoy, *ibid.*, p. 149. Ce passage est tiré d'une entrevue pour la revue *Quel corps ?*, reprise dans *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 757.

¹¹ Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984. Voir surtout le chapitre VI « De l'hypothèse répressive au bio-pouvoir ». Pour marquer le passage d'une représentation du pouvoir à l'autre, les auteurs paraphrasent tout simplement Foucault : « L'hypothèse répressive est ancrée dans une tradition pour laquelle le pouvoir n'est que contrainte, négativité et coercition », Dreyfus et Rabinow, *ibid.*, p. 189.

¹² Culler, *Framing the Sign*, *op. cit.*, p. 66.

critique du savoir émancipateur d'Adorno et Horkheimer¹³, ils n'ont pas la même profondeur ni la même extension puisque sous la critique de ces derniers se cache une nostalgie pour la vraie nature de l'homme. Or, pour le pessimiste postmoderne, aucune *archè* et aucun *telos* n'offrent à l'homme un lieu en dehors des réseaux de pouvoir qui se forment et se défont au cours de l'histoire, ce qui signifie que la plus vile répression comme le désir le plus enivrant en font partie intégrante. Cette constatation a pour corollaire cette autre observation : étant donné qu'il n'y a plus d'unité de mesure objective située hors du pouvoir, rien ne permet de dire en quoi les sociétés actuelles sont meilleures ou pires qu'avant. Les Américains sont très sensibles à cette impossibilité de définir le progrès chez Foucault, au point d'ailleurs de la concevoir comme un seuil à franchir dans son œuvre¹⁴.

Les réflexions sur la postmodernité ont eu un important retentissement aux États-Unis justement parce qu'en reprenant les idées de la théorie critique et en inventant la *French theory*, les Américains possédaient deux ensembles d'idées parfois convergents qui portaient sur le pouvoir, les institutions, la culture, etc. Involontairement, les intellectuels américains ont fait des États-Unis le lieu d'une confrontation directe entre la théorie critique et la *French theory*, confrontation qu'ils présentent, dans une forme plus générale, comme le conflit qui oppose la modernité à la postmodernité. Par son caractère général, la postmodernité n'est pas une pratique particulière (comme, par exemple, le poststructuralisme qui repose sur un modèle linguistique) mais le signe d'une réaction à un projet déterminé. Or, ce projet est surtout celui de penseurs Allemands qui, sur le plan philosophique,

¹³ En ramenant tout au Même, « la Raison est la radicalisation de la terreur mythique », *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 33.

¹⁴ Pendant que Dreyfus et Rabinow voient, dans l'exigence de reprendre la tâche de Kant que Foucault revendique dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, un renoncement à concevoir une voie progressive de la maturité sociale, (Dreyfus et Rabinow, « Qu'est-ce que la maturité ? Habermas, Foucault et les lumières », in *Michel Foucault. Lectures critiques*, op. cit., p. 140) ; David Hoy consacre la dernière partie de son article à la notion de progrès chez Foucault (« Pourvoir, répression, progrès », *Michel Foucault. Lectures critiques*, op. cit., p. 158-167). De son côté, Edward Saïd est captivé par le conflit qui oppose les « archéologies » de Foucault au changement social, « Foucault et l'image du pouvoir », *Michel Foucault. Lectures critiques*, op. cit., p. 175. Si la question du progrès permet d'établir un lien entre ces auteurs, un autre point les unit : ils terminent tous leurs articles en transformant cette question en problématique, comme si la pensée de Foucault en dépendait. Nous y reviendrons un peu plus loin.

croyaient au progrès de la raison comme émancipation, dont le corrélat, sur le plan politique, était la diminution de la souffrance et des injustices. La réaction contre la modernité qui caractérise la postmodernité n'a pas eu beaucoup de retentissement en France puisque, contrairement aux Allemands, personne ne défendait la raison sous le nom de modernité. Mis à part Jean-François Lyotard qui a pris directement part au débat en publiant deux livres sur la postmodernité¹⁵, les penseurs français sont associés au courant de la postmodernité de l'extérieur, plus précisément de l'Allemagne où certains intellectuels considéraient une partie de la pensée française comme potentiellement dangereuse pour le projet de la modernité. Si le livre de Manfred Frank sur le néo-structuralisme s'inscrit dans le débat sur la postmodernité en formulant une critique dirigée contre un ensemble de penseurs français (qui font tous partie de la *French theory* aux États-Unis), si Habermas visait certains penseurs français dans sa critique de la postmodernité, c'est surtout aux États-Unis que l'on a préparé le terrain pour la confrontation. En effet, en inventant la *French theory* et en concevant son utilité dans la lutte contre le pouvoir et la domination, les Américains ont participé à l'orchestration d'un conflit avec le projet de la modernité des Allemands. Pressentant que les États-Unis étaient devenus un lieu de débat privilégié, les intellectuels américains voulaient d'ailleurs le concrétiser en projetant une sorte de séminaire sur la modernité où Foucault serait invité à côté de Habermas¹⁶. Ces circonstances tout extérieures à la France expliquent sans doute l'embarras de Foucault qui prétend ne pas savoir pourquoi on l'associe à la postmodernité puisqu'il ne voit tout simplement pas ce que c'est (il faut sans doute ajouter que, comme dans les débats autour du structuralisme, Foucault fuit les étiquettes) et avoue ne pas comprendre très bien quel est le projet de la modernité des Allemands. Son interlocuteur insiste donc en donnant une définition de la postmodernité qui l'implique directement selon les Allemands et les Américains :

Dans la réception actuelle, il me semble qu'il y a un deuxième fourre-tout, c'est la postmodernité, dont pas mal de gens se réclament et qui joue en Allemagne aussi un certain rôle, depuis que Habermas a repris ce terme pour

¹⁵ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979 ; *La postmodernité expliquée aux enfants*, Paris, Galilée, 1988.

¹⁶ C'est ce que prétend Foucault dans une entrevue publiée dans la revue américaine *Telos*, « Structuralisme et poststructuralisme », repris dans *Dits et Écrits IV*, op. cit., p. 446-447.

le critiquer, pour critiquer ce courant sous tous ces aspects [...] Habermas attribue ce terme de postmodernité au courant français, à la tradition, dit-il dans son texte sur la postmodernité, "qui va de Bataille à Derrida en passant par Foucault". Sujet important en Allemagne, parce que la réflexion sur la modernité existe depuis longtemps, depuis Max Weber. Que serait la postmodernité pour l'aspect qui nous concerne ici dans ce phénomène englobant au moins trois choses ? Ce serait notamment l'idée, qu'on trouve chez Lyotard, selon laquelle la modernité, la raison, aurait été un "grand récit" dont on serait enfin libéré par une espèce de réveil salutaire ; la postmodernité serait un éclatement de la raison, la schizophrénie deleuzienne ; la postmodernité, en tout cas, révélerait que la raison n'a été dans l'histoire qu'un récit parmi d'autres, un grand récit, certes, mais un récit parmi d'autres, auquel on pourrait faire succéder aujourd'hui d'autres récits. La raison aurait été une forme de la volonté de savoir, dans votre vocabulaire¹⁷.

En cristallisant le conflit entre la modernité des Allemands et la postmodernité de la *French theory* dans la rencontre entre Habermas et Foucault, les Américains y dévoilent leur propre préoccupation. Bien qu'il puisse paraître étranger à ce conflit, le retour au pragmatisme semble vouloir en être la résolution en proposant une pratique individuelle qui ressort de la rencontre agonique entre les deux penseurs. Mais avant de vérifier cette hypothèse, il faut résumer les grandes lignes du conflit tel que les perçoivent les intellectuels américains et qui sont très bien synthétisées dans l'article de Dreyfus et Rabinow et dans celui de David Hoy.

Situation agonique entre pouvoir et liberté : Foucault et Habermas

En montrant que Habermas et Foucault reprennent l'idée de maturité qui définissait la tâche de la modernité, Dreyfus et Rabinow trouvent une juste mesure pour les confronter : la pensée critique de Kant. Selon eux, les deux penseurs ont bien saisi l'importance de l'actualité chez Kant : « il y a *maturité* lorsque l'homme prend en main l'usage de sa rationalité critique, cette rationalité critique suppose l'examen impitoyable de nos principes les plus chers et les plus rassurants »¹⁸. À l'époque du philosophe de la raison pure, la maturité consiste à sauver la raison

¹⁷ Michel Foucault, *ibid.*, p. 446.

¹⁸ Dreyfus et Rabinow, « Qu'est-ce que la maturité ? », Michel Foucault. *Lectures critiques*, op. cit., p. 128.

critique après avoir reconnu la limite de la recherche des vérités sur la réalité transcendante. Cette modification a deux conséquences : d'une part, la raison ne trouve plus ses justifications en dehors de l'homme, mais en lui dans des catégories et des concepts universels et anhistoriques qui définissent le sujet transcendantal ; d'autre part, l'homme n'a pas à retrouver une Raison perdue ou contaminée par les phénomènes humains, mais à analyser les conditions de possibilité de son expérience pour que la raison triomphe des superstitions et des despotismes. Située non pas dans le passé mais dans l'horizon futur, la raison se développe dans une logique du progrès en réglant le conflit des autres grandes facultés (entendement et imagination). Habermas poursuit l'idée de maturité chez Kant en repensant le progrès dans la forme d'une communauté de parole idéale : « On doit pouvoir arriver à un accord sur ce qu'il est possible d'affirmer valablement en partant des raisons qu'offrent la justification du contenu propositionnel, la véracité, la sincérité de l'expression intentionnelle et la justesse, le caractère approprié de l'acte de parole. C'est dans l'analyse de ces conditions sociales universelles nécessaires à un usage non déformé du langage que l'on trouvera les critères d'évaluation des organisations sociales »¹⁹. Si Habermas tient compte que le savoir n'est pas désintéressé (pur) comme chez Kant (c'est pour cette raison que les conditions universelles se trouvent, chez lui, dans l'acte social de la communication et non dans l'homme ; autrement dit, le conflit des facultés s'extériorise dans l'acte communicationnel) comme le note David Hoy, il parvient toutefois à concevoir un savoir qui, en étant hors du pouvoir, pourrait démystifier la « fausse autorité pour arriver au véritable consensus que l'on ne pourrait atteindre que dans une société totalement émancipée faite d'individus autonomes et responsables »²⁰. Autrement dit, au bout des conflits et des jeux de pouvoir, il y a la raison en paix. Si Habermas est à l'origine du renouveau optimiste de la théorie critique, il repose sur une conception du progrès de la raison qui a défini la modernité depuis Kant. À l'inverse donc, l'immaturité correspond à l'incapacité à faire progresser la raison communicationnelle et, dans la forme plus dangereuse de l'irrationalisme, il consiste à la freiner délibérément en réamorçant sans cesse les

¹⁹ Dreyfus et Rabinow, *ibid.*, p. 128.

²⁰ Hoy, « Pouvoir, répression, progrès », *Michel Foucault. Lectures critiques, op. cit.*, p. 152

conflits²¹. Autant dans l'article de Dreyfus et Rabinow que dans celui de Hoy, la critique de Habermas par Foucault est impitoyable : penser qu'il est possible de concevoir un savoir émancipé des relations de pouvoir est une illusion, ou encore prétendre qu'il y a une forme morale pour tout le monde est « catastrophique »²². Si les auteurs sont conscients que la position de Foucault le rend impuissant à réfléchir au-delà du présent pour juger si les configurations futures seront pires ou meilleures, à voir dans le dépassement d'une répression quelconque un progrès, cela ne l'aurait pas empêché néanmoins d'entretenir un espoir d'émancipation. C'est du moins vers lui que se dirigent leurs lectures.

La confrontation simulée entre Habermas et Foucault est somme toute utile à ses interprètes américains, puisqu'elle force son idée du pouvoir à rendre des comptes au progrès et à son corollaire psychologique, l'espoir. Ce conflit atteint la « dimension agonique sous-jacente »²³ du polémique, car les Américains ne mesurent pas Habermas à Foucault pour le soumettre ou le faire disparaître (le contraire serait encore moins vrai), ils se servent plutôt de lui comme d'une altérité, d'une menace qui rend angoissante, avec son idéal de progrès, la conception intraitable du « pouvoir » chez Foucault et son silence sur l'avenir. Avec ce conflit qui est si bien défini par Saïd lorsqu'il dit que l'affrontement le plus captivant chez Foucault se situe « dans le conflit qui oppose ses archéologies au changement social lui-même »²⁴, les interprètes américains veulent délibérément rejoindre l'impensé de ses textes. Nous pourrions donc suggérer, en ce sens, que le conflit américain entre Habermas et Foucault est une « situation agonique »²⁵. Cette manière de faire révèle une véritable appropriation américaine de Foucault qui a, pour premier objectif, la

²¹ Dreyfus Rabinow, « Qu'est-ce que la maturité ? », *Michel Foucault. Lectures critiques, op. cit.*, p. 129.

²² Dreyfus et Rabinow se contentent de citer Foucault après avoir affirmé qu'il s'opposait à toute position universelle, *ibid.*, p. 138 ; David Hoy, « Pouvoir, répression, progrès », *ibid.*, p. 153.

²³ Dominique Garand, « Propositions méthodologiques pour l'étude du polémique », in *États du polémique*, Québec, Nota bene, 1998, p. 220

²⁴ Edward W. Saïd, « Michel Foucault et l'image du pouvoir », *Michel Foucault. Lectures critiques, op. cit.*, p. 175.

²⁵ « Je n'associe le polémique à la situation agonique qu'à partir du moment où l'opposant se met à exister comme *autre Sujet* aux yeux du Sujet et acquiert pour ce dernier la stature d'un Ennemi, ce qui suppose un processus d'identification », Garand, *ibid.*, p. 221.

création d'une région angoissante qui n'est pas étrangère à la pratique de l'indétermination, telle que nous l'avons définie au chapitre précédent. La fonction de Habermas dans ce conflit s'éclaire dans la conception même de la maturité de Dreyfus et Rabinow : « La maturité — telle serait la thèse que nous voulons défendre ici — pourrait se définir par une condition minimale : admettre qu'il est peut-être impossible de fonder l'action sur des théories universelles, anhistoriques du sujet individuel et de l'écriture, ou sur les conditions de la communauté et du langage, et qu'en fait, ces tentatives mettent en évidence ce que tous les intéressés s'accordent à voir comme ce qu'il y a de plus troublant dans notre situation actuelle »²⁶. Une fois que nous avons compris que la « condition minimale » de la maturité est remplie par la rencontre de Habermas et de Foucault — le conflit entre eux trouble notre situation actuelle —, nous commençons à comprendre qu'en simulant leur confrontation, les Américains parlent entre eux tout en mettant à l'épreuve leur propre désir d'innovation et de transformation sociale. C'est pour cette raison que Dreyfus et Rabinow affirment, paradoxalement, que Foucault « veut changer le monde », mais que finalement il « faut dépasser Foucault en renforçant par la rhétorique les pratiques positives de l'après-lumières » ; et que pour David Hoy, Foucault n'a pas abandonné l'espoir de l'émancipation malgré sa critique négative du progrès. Autre son de cloche en apparence : Ian Hacking semble exaspéré par les intellectuels qui harcèlent le penseur français en lui demandant ce qu'il faut faire. Il critique, entre autres, Dreyfus et Rabinow qui « ont le sentiment que Foucault “doit nous fournir un critère qui nous permette de dire en quoi certains dangers sont plus redoutables que d'autres” »²⁷. Mais si Hacking critique sévèrement ses collègues, il en reprend étrangement l'esprit : selon lui, si Foucault ne s'engage pas dans l'idée de progrès ni dans la prédiction future de la société, il recentre néanmoins l'*espoir* sur l'action individuelle dans la communauté.

Il ne faut pas chercher à normaliser les comportements dans la société, mais encourager les idiosyncrasies, tel est le seul espoir que les Américains entrevoient

²⁶ Dreyfus et Rabinow, « Qu'est-ce que la maturité ? », *Michel Foucault. Lectures critiques, op. cit.*, p. 137.

²⁷ Ian Hacking, « L'amélioration de soi », in *Michel Foucault. Lectures critiques, op. cit.*, p. 260.

chez Foucault. Pour Dreyfus et Rabinow, cette pratique doit reposer sur une attitude *héroïque* envers notre situation actuelle et, surtout, une attitude *ironique* qui évite « d'attribuer à la vérité un statut particulier, garantie d'un engagement sérieux, tout en évitant la frivolité à laquelle on aboutit lorsqu'on abandonne tout sérieux pour danser sur la tombe de Dieu, du *logos*, du phallocentrisme »²⁸. L'ironie n'est donc pas celle des « anti-penseurs » qui jouent arbitrairement avec les signifiants — les auteurs marquent une rupture franche entre certains penseurs de la *French theory* en situant Foucault plus près de Habermas dans leur condamnation de l'ironie des « anti-penseurs » qu'ils associent ouvertement au courant dépolitisé de la déconstruction — ni celle des penseurs sérieux de la raison. Elle ne correspond pas non plus, pour eux, à l'attitude moderne de Baudelaire qui consiste à transformer esthétiquement nos perceptions sur le monde sans pouvoir le changer véritablement. Car Foucault veut changer le monde à leurs yeux ! C'est pour cette raison qu'ils aimeraient définir « une nouvelle éthique qui mette en avant imagination, lucidité, humour, discipline de pensée et sagesse pratique »²⁹ sous la forme d'une « analytique interprétative » qui encourage, entre autres, les conflits d'interprétations. Quoi qu'en pensent les auteurs, il s'agit là de normes sans contenu qui offrent un cadre formel à l'idiosyncrasie : c'est ce qu'ils appellent une « forme d'intégrité éthique et intellectuelle ». Si Dreyfus et Rabinow n'utilisent pas les mots « espoir » ou « progrès » pour parler de cette pratique, d'autres auteurs ne se gênent pas pour aller dans ce sens. David Hoy voit manifestement dans la pratique individuelle que l'œuvre de Foucault nous a léguée un processus de liberté à l'intérieur même des pratiques du pouvoir. En fait, pour lui, le pouvoir et la liberté fonctionnent exactement sur le mode agonistique qui caractérise le conflit américain qui l'oppose à Habermas : « Au lieu de voir dans l'opposition logique, conceptuelle, entre pouvoir et liberté qui se manifeste concrètement dans les relations sociales un antagonisme, Foucault préfère y voir un "agonisme" — une émulation réciproque où l'un stimule l'autre et lutte avec lui dans une provocation permanente »³⁰. Il est évident que cet

²⁸ Dreyfus et Rabinow, « Qe'est-ce que la maturité ? », *Michel Foucault. Lectures critiques, op. cit.*, p. 136.

²⁹ *Ibid.*, p. 140.

³⁰ Hoy, « Pouvoir, répression, progrès », *Michel Foucault. Lectures critiques, op. cit.*, p. 160.

interprète de Foucault sait très bien ce qu'il fait en lui opposant la notion de progrès de Habermas. Nous avons donc ici un bon exemple de ce qu'est une pratique individuelle de la liberté dans le pouvoir : il s'agirait d'une pratique individuelle de l'indétermination du pouvoir dans le pouvoir³¹. Cette lutte agonique permet à Hoy de récupérer l'idée d'un espoir d'émancipation chez Foucault comme « résistance en des points particuliers aux exercices locaux du pouvoir »³². Son observation rejoint implicitement ce qu'il appelle le « nominalisme pragmatique » de Foucault — qu'il définit ailleurs comme la capacité à dire non pas ce qu'est le pouvoir *en général*, mais où le chercher et le *localiser* — puisqu'elle suggère la conception d'une pratique propre dans le pouvoir sur le mode d'une action particulière, en un mot, *individuelle*. Hacking va encore plus loin dans cette direction en abordant l'idée d'amélioration de soi chez Foucault par l'entremise de l'idée kantienne selon laquelle l'homme doit construire librement sa morale. La coïncidence de l'éthique et de la liberté s'explique par le fait qu'en échappant toutes les deux à la connaissance, elles ouvrent un champ d'action pour l'homme, elles l'ouvrent, pour ainsi dire, sur l'avenir. Hacking ne dit pas en quoi cette ouverture est ou aboutit à une « amélioration » de soi puisque aucun tribunal ne peut juger, du dehors, les différents moments d'une pratique individuelle. Si nous nous en tenons aux idées de Foucault, l'idée d'amélioration est difficile à soutenir chez lui, car il a été lui-même très circonspect à son égard, et seul le mot plus neutre « changement » sorti du bout des lèvres lui suffit. Mais il faut bien avouer qu'il a lui-même ouvert la porte à la surinterprétation lorsqu'il parle d'une « esthétique de l'existence »³³. Sans doute

³¹ « Le déni de Foucault lui-même, dans "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ?", oppose à l'idée que sa conception débouche sur le fatalisme, met en évidence l'"agonisme" entre liberté et pouvoir, et cette lutte entre les deux est une "tâche politique incessante", "inhérente à toute existence sociale". En d'autres mots, ce qu'il veut dire [...], c'est sans doute que la lutte pour le pouvoir dans la société implique des choix quant à la conception même du pouvoir (ceci garantirait à cette lutte la meilleure issue possible). Le pouvoir doit donc être un concept contesté par essence parce qu'il repose sur des jugements politiques ; mais ce fait ne devrait pas occulter la lutte agoniste qui rend importante la mise en question d'autres modèles de pouvoirs existants. Il n'y aura fatalisme que si nous croyons dogmatiquement que notre connaissance de la nature du pouvoir social n'est pas elle-même conditionnée par les relations de pouvoir », Hoy, *ibid.*, p. 165-166.

³² *Ibid.*

³³ Dans l'une de ses dernières entrevues, Foucault affirme, à propos de l'esthétique de l'existence (ce qui remplace, de son point de vue, l'ancienne morale comme code de règles), qu'une « série de choses remises en discussion [...] autour de certaines formes d'existence, règles de comportement, ont été

n'en fallait-il pas plus pour que ses interprètes américains influencés par une profonde croyance au « méliorisme » ancrée dans leur tradition pragmatique et démocratique franchissent le seuil de la *neutralité* en *appréciant* le changement. La construction de soi, de sa propre éthique ou de sa propre morale, si elle a lieu dans l'espace d'une liberté qui se dérobe à la connaissance (entendu dans ses formes intersubjectives comme le savoir désintéressé, le consensus, le sens commun, etc.), c'est qu'elle est une pratique individuelle de l'indétermination de soi, c'est-à-dire de tout ce qui le détermine de l'extérieur, comme les règles ou les normes morales. Cette pratique qui mène, somme toute, à un mode d'action individuel sur soi peut être interprétée, en suivant Hacking, comme une amélioration de soi. Cette idée d'amélioration repose sur un nouveau mode d'action de l'individu dans la collectivité qui se rapproche de l'« ironie » comme conscience de sa propre supériorité par rapport à soi-même : en se niant, l'individu s'élève constamment au-dessus de lui-même en un infini dédoublement³⁴. L'ironie comme pratique individuelle représente peut-être l'extension que l'on voudrait donner, en Amérique et ailleurs, à « l'élaboration de sa propre vie comme une œuvre d'art » que Foucault voyait chez les Grecs³⁵.

Finalement, cette pratique individuelle que les Américains s'approprient en déployant le dernier thème de Foucault, le souci de soi, a quelque chose de très particulier qui la distingue de toute pratique collective fondée sur un consensus véritable ou sur un code moral commun : elle n'a pas besoin de l'accord de la communauté pour fonctionner sans pouvoir néanmoins se passer d'elle. Ainsi, la pratique individuelle n'est pas de l'ordre du solipsisme puisqu'elle n'exige aucun retrait du monde, aucun isolement dans une région déserte autant sur le plan physique que spirituel ; au contraire, elle participe consciemment de la collectivité

profondément bénéfiques : rapport avec le corps, entre homme et femme, avec la sexualité ». Si l'interlocuteur l'interrompt, à ce moment, pour ajouter « ces savoirs nous ont aidés à mieux vivre » ; Foucault, prudent, poursuit en parlant uniquement de changement, « Une esthétique de l'existence », in *Dits et Écrits* IV, *op. cit.*, p. 732.

³⁴ Sur la question de l'ironie comme condition de l'artiste, voir les analyses éclairantes de Giorgio Agamben dans *L'homme sans contenu*, *op. cit.*, p. 75-77.

³⁵ Michel Foucault, « Une esthétique de l'existence », *Dits et Écrits* IV, *op. cit.*, p. 731. Nous reviendrons, par ailleurs, sur la question de l'ironie au prochain chapitre.

sans se concevoir, au départ, comme une pratique collective. Les intellectuels américains ont sans doute senti que l'esthétique de l'existence comme pratique individuelle fonctionne avec ce que Foucault a dit à propos de l'homme : « [...] les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple de subjectivités différentes qui n'auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme »³⁶. Si ce passage fait écho aux idées de William James (l'homme construit sa réalité en se construisant lui-même, la réalité n'est pas un simple récit mais un composé de multiples histoires puisque le sens commun a pour origine *des* croyances individuelles, etc.), c'est que nous nous trouvons face au problème philosophique qui concerne l'idée d'une pratique individuelle dans la collectivité et qui s'exprime dans l'éternelle question de l'articulation de l'unité dans la multiplicité. Si cette question n'a pas directement alimenté les réflexions de Foucault, les Américains s'occupent de la dégager pour lui dans son œuvre et, plus largement, dans les ouvrages des autres penseurs de la *French theory*. Ce sentiment incoercible de pouvoir rattacher l'individu à la collectivité sans perdre sa singularité, les Américains l'ont introduit dans la théorie sous un nom qui, à défaut d'être clair et distinct, symbolise le progrès et l'espoir : la démocratie. Véritable filtre méta-théorique qui relève d'un problème philosophique, la démocratie entendue comme pratique individuelle dans un horizon collectif est la condition de possibilité de la théorie ou de la pratique interprétative des humanités américaines. Nous verrons que le retour au pragmatisme a pour objectif d'installer ce filtre dans la pensée américaine, sans pourtant faire l'objet d'un consensus clair parmi les penseurs qui préconisent ce retour. Quoi qu'on puisse en penser, la pratique individuelle n'est pas quelque chose de simple en Amérique.

Le « postmodernisme critique » comme pédagogie de la différence

Les tentatives de convergence entre les penseurs de la *French theory* que l'on associe aux, États-Unis, au postmodernisme et la « théorie critique » sont

³⁶ Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et Écrits IV*, op. cit., p. 75.

nombreuses et portent toutes essentiellement sur les diverses interactions entre le pouvoir, les institutions, la communauté et les individus. Elles sont, par ailleurs, aisément réductibles à une série d'avantages et d'inconvénients qui retiennent ce qu'il y a de plus pénétrant dans le postmodernisme et dans la théorie critique et qui peuvent s'énoncer rapidement de la manière suivante : pendant que la théorie postmoderne offre des outils extrêmement efficaces pour lire l'omniprésence du pouvoir mais laisse sans espoir quant à un éventuel lien commun qui réduirait la domination et qui donnerait un sens à l'action politique — qui orienterait la réflexion dans le futur —, la théorie critique est animée par le projet optimiste d'une émancipation de la communauté par la raison. Cette situation agonistique traverse tout le champ intellectuel américain au point d'être un objet privilégié de réflexion dans l'ordre pédagogique.

En se posant la question de la reconstruction de l'idéologie critique dans les humanités et les sciences sociales après le postmodernisme, les éditeurs d'une publication qui réunit des articles d'universitaires américains et anglais ont voulu interroger le rôle du « critical pedagogue » qui, tout en appréciant les importantes contributions de la théorie postmoderne (qu'ils associent en grande partie à Lyotard et à Foucault) contre la domination culturelle idéologique, doit entrevoir positivement un avenir politique. En ce sens, l'impasse de la condition postmoderne est énoncée dès l'introduction : « The problem is not that the postmodernist spirit lacks a critical impulse, but that critique is running rampant without political direction »³⁷. En suivant le principe selon lequel les humanités doivent changer la société en se transformant d'abord elles-mêmes, les études supérieures sont devenues, aux États-Unis, de véritables petits laboratoires où prend forme le multiculturalisme. Cependant, la conséquence de l'ouverture à l'*autre* dans les universités américaines, de l'incontournable pluralisation des humanités, a déplacé le problème que l'on voulait pourtant éviter au départ : la ghettoïsation par la mise en place de frontières rigides entre les différentes cultures et le retour du canon comme

³⁷ Michael Billig and Herbert W. Simons, *After postmodernism. Reconstructing Ideology Critique*, London (UK) Thousand Oaks (California), Sage Publications, 1994, p. 6.

instance représentative de chaque culture³⁸. Si la valorisation de la différence et le rejet de l'ethos élitare que les Américains attribuent au postmodernisme ont eu pour effet bénéfique de donner une visibilité et une parole aux identités minoritaires, elles ont transformé l'université, à l'autre extrémité, en un vaste champ de solitudes. Institutionnalisée et normalisée entre autres dans le *political correctness*, cette mosaïque de cultures n'encourage pas le dialogue transversal. Les réactions à ce pluralisme radical qui est protégé des critiques par la tolérance politique sont parfois acerbes :

The ethic pluralism of many American campuses pleases visitors ; at the same time, students stick together, socially and intellectually. African-Americans study African-Americans ; Latinos study Latinos and self-identity ; it may also be a new parochialism, and perhaps a new hostility. Groups become defensive, aggressive, prickly. "It's a Black Thing. You wouldn't understand", reads a sweat shirt worn by African-Americans. The slogan compasses the problem : is there a point where cultural pluralism engenders group chauvinism with blood tests and passports³⁹ ?

Si cette critique manque de subtilité en faisant reposer ses jugements sur des observations empiriques sommaires et en caricaturant les conséquences de la revendication identitaire, elle résume assez bien le problème de l'éducation supérieure : maintenant que l'université est multiculturelle, comment penser un dialogue entre les cultures sans revenir à la conception universaliste d'une élite homogène ? Comme nous l'avons vu plus tôt, Hillis Miller répond à cette question en proposant une « université du dissensus » où la circulation de la parole entre les cultures s'effectuerait sur le mode linguistique de la mobilité du signifiant. Henry A. Giroux, l'un des penseurs américains les plus connus pour ses réflexions sur l'éducation supérieure à l'âge postmoderne, conçoit le problème avec sa sensibilité marxiste : si le dialogue entre les cultures ne se fait pas, ce n'est pas parce que les cultures se sont isolées, mais parce que le blanc occidental a encore la main sur la

³⁸ Voir la critique de Hillis Miller sur le retour des canons culturels dans les *Cultural studies*, voir supra, II^e partie, chap. 1, p. 132-133.

³⁹ Russel Jacoby, *Dogmatic Wisdom. How the Culture Wars Divert Education and Distract America*, New York, Double Day, 1994, p. 147. Si ce diagnostic peut paraître, à première vue, caricatural, il est indiscutablement rattaché à des symptômes réels. Par exemple, lorsque Richard Shusterman entreprend une étude sur la musique « rap », il se sent contraint de justifier comment un « juif blanc issu des classes moyennes » peut s'autoriser l'analyse d'un phénomène qui appartient au « ghetto noir », *L'art à l'état vif. La pensée pragmatique et l'esthétique populaire*, Paris, Minuit, 1991, p. 184 (note 5).

production de la mosaïque de cultures. Pour remédier à ce problème, il ne faut pas prôner une pluralisation radicale des cultures — selon lui, le postmodernisme suffit à accomplir cette tâche —, mais concevoir une manière de parler non pas tant *pour* les autres qu'*avec* eux. Ce « dialogue avec » qui s'effectuerait sur des thèmes communs autour de l'idée de domination créerait de véritables échanges entre les cultures :

Of course, as teachers we can never speak inclusively *as* the Other, though we may be the Other with respect to issues of race, class, or gender ; but we can certainly work *with* diverse Others to deepen both our own and their understanding of the complexity of the traditions, histories, knowledges, and politics that they bring to the schools. More specifically, while teachers may not speak as others whose experiences they do not share, they certainly can speak about and to the experiences of racism, sexism, class discrimination, and other concerns as historical and contingent issues that affect public life⁴⁰.

Paradoxalement, la proposition de Giroux ne mène pas à des échanges culturels puisque le « dialogue avec » serait, somme toute, une conversation qui transcende les particularités culturelles. Le sexisme, le racisme, la discrimination, sont tous des thèmes généraux qui appellent, au-delà des nombreux exemples empiriques, un discours théorique qui concernerait tout le monde. Or, la théorie ne reste pas sans concept chez Giroux. En effet, il faut ajouter, à la critique postmoderne de la domination et à sa valorisation de la différence, une culture politique de l'espoir qui a pour objectifs d'étendre les principes démocratiques de justice, de liberté et d'égalité au plus grand nombre de relations possibles dont le plus petit dénominateur serait l'interaction entre deux individus. La « politique de la différence » devient, dans le vocabulaire de l'éducation, une « pédagogie de la différence » qui donne aux étudiants les compétences nécessaires pour développer et expérimenter une conception pluraliste de la communauté qui glorifie la démocratie « as a forum for creating unity without denying specificity »⁴¹. Exalté par le pragmatisme prophétique de Cornel West qu'il retraduit dans un « prophetic Criticism », Giroux n'hésite pas à exprimer, à la fin de son livre, une vision utopique de l'éducation et de

⁴⁰ Henry A. Giroux, *Border Crossing. Cultural Worker and the Politics of Education*, New York, Routledge, 1992, p. 35.

⁴¹ *Ibid.*, p. 245.

la société en recentrant la pratique individuelle sur un langage auto-critique qui s'assimile à l'ironie sérieuse : il faut se défaire sans cesse de ses idées pour en proposer de nouvelles sur le principe qu'il n'y a pas de véritables idées objectives. Cette pratique interminable de soi et de son identité dans la collectivité participerait à la remise en question des formes publiques et éliminerait les injustices sociales. Entre théorie critique et postmodernisme, Giroux propose de réécrire les concepts de la démocratie, des frontières et de la différence de manière à ce que les cultures et les identités s'agencent dans une sorte de production culturelle créative qui étendrait les formes humaines et sociales nécessaires à l'émergence d'une démocratie radicale. Encore une fois, ce qui est à souligner, c'est que le dépassement de la théorie critique et du postmodernisme se résout dans l'idée de démocratie comme si elle seule pouvait supporter le mouvement de l'identité dans la différence. Mais cette démocratie ne sera jamais de l'ordre de l'actualité : c'est une réalité virtuelle qui, en débloquent l'horizon du temps, évite l'impasse politique du postmodernisme sans recourir au rêve d'une nature perdue ou d'une raison pour tout le monde de la théorie critique. À défaut d'être effective sur le plan empirique, la démocratie radicale est un discours théorique qui vise un effet pratique, l'espoir. Finalement, il s'agit peut-être là de l'unique carrefour des cultures.

Si la démocratie radicale, qui est ancrée au cœur de la tradition américaine de la pédagogie depuis John Dewey, alimente le discours prophétique de Giroux, c'est parce que la morale démocratique semble représenter la voie idéale pour régler le conflit qui oppose la postmodernité à la théorie critique. En attribuant les troubles de l'université à un problème moral, William G. Tierney propose une forme hybride entre la théorie critique et la postmodernité pour surmonter leur opposition. En reprenant Giroux, il appelle cette forme « a critical postmodernism », laquelle, selon lui, permet de disposer, à la fois, d'une conception forte de la « communauté » et de la « différence » :

Just as critical theory has not thoroughly investigated the idea of difference and identity, postmodernism's implicit nihilism and assumption that differences are impossible to bridge seem equally facile. [...] Critical theory's advocacy for empowerment and the development of voice for

oppressed people needs to be fused with the postmodern notion of difference⁴².

Mais chez lui, le postmodernisme critique est l'expression théorique de la forme plus pure de l'agapè. Selon le Nouveau Testament (St-Jean), l'agapè est la forme de l'amour de Dieu comme principe cosmique qui traverse tous les individus. Cette forme de l'amour qui se distingue de l'*eros* et de la *philia* par son caractère désintéressé n'exige pas de l'individu qu'il renonce à lui-même, mais qu'il se continue dans l'autre, comme s'il s'agissait d'une action locale qui vise la grande harmonie universelle⁴³. Mis à part le fait que Luther King s'en servait pour désigner la solidarité humaine, Tierney s'intéresse à l'agapè parce qu'il propose un lien nécessaire entre l'individu et la communauté sur le mode de l'indétermination. Si, comme il le dit « all individuals are fundamentally connected to one another », cette conjonction reste désintéressée, c'est-à-dire qu'elle ne peut être subsumée sous une vérité ou sous un consensus ; en d'autres mots, la conjonction doit rester sans concept, sans nom⁴⁴. L'amour désintéressé comme relation nécessaire mais indéterminée offre une série d'avantage du point de vue analytique : l'individu peut avoir un engagement avec l'autre sans renoncer à soi, ce qui permet d'entrevoir des réalités multiples dans une même communauté qui ouvrent l'horizon du futur au dialogue permanent. Somme toute, l'auteur veut penser l'idée de communauté sans

⁴² William G. Tierney, « Building Communities of Difference », in *Higher Education in the Twenty-First Century*, Connecticut, Bergin and Garvey, 1993, p. 10. Il reprend, du reste, la notion de « critical postmodernism » à M. A. Giroux, in *Border Crossings : Cultural Workers and the Politics of Education*, op. cit.

⁴³ Vers la fin de sa vie, Peirce s'est intéressé à l'agapisme qu'il considérait comme l'une des trois formes de l'évolution : l'amour évolutionnaire. Voici comment il présente la déclinaison philosophique de cet amour qui tient sur le principe de continuité : « Everybody can see that the statement of St. John is the formula of an evolutionary philosophy, which teaches that growth comes only from love, from I will not say self-sacrifice, but from the ardent impulse to fulfill another's highest impulse. Suppose, for example, that I have an idea that interests me. It is my creation. It is my creature; for as shown in last July's *Monist* ["Man's Glassy Essence"], it is a little person. I love it ; and I will sink myself in perfecting it. It is not by dealing out cold justice to the circle of my ideas that I can make them grow, but by cherishing and tending them as I would the flowers in my garden. The philosophy we draw from John's gospel is that this is the way mind develops ; and as for the cosmos, only so far as it yet is mind, and so has life, is it capable of further evolution », « The Evolutionary Love », *The Monist*, vol. 3, 1893. Article disponible en ligne sur *Aribse The Peirce Gateway* : <http://members.door.net/arisbe/menu/library/bycsp/evolove/evolove.htm>

⁴⁴ Bien que cette conception du désintéressement résonne avec le sentiment esthétique de Kant et que nous pourrions en tirer profit maintenant, nous préférons l'aborder lorsqu'il sera question de la dimension transcendante de la démocratie chez Stanley Cavell.

renoncer à la singularité des pratiques individuelles. L'agapè comme forme pure trouve son équivalent théorique dans le « postmodernisme critique » et son expression politique dans la « démocratie culturelle » ; véritable série qui traverse les différents types de relations au monde et qui donne prise à l'espoir d'une communauté en dialogue où chaque voix individuelle se fait entendre.

La démocratisation de la différence pour une pratique individuelle

Discipline transversale des humanités américaines, la théorie littéraire est nécessairement interpellée par le conflit qui oppose la théorie critique au postmodernisme. L'ouvrage de Meili Steele *Critical Confrontations*⁴⁵ est en ce sens paradigmatique. Après avoir retracé l'histoire de la théorie littéraire comme toile de fond au débat contemporain (conflit entre le paradigme herméneutique et celui du structuralisme), l'auteur s'intéresse à la situation actuelle de la théorie qui est mobilisée par une « politique de la différence » qui offre, selon lui, une issue à l'impasse du poststructuralisme. La métaphore de l'acte médical est appropriée, à notre avis, pour présenter le déroulement de son ouvrage : son point de départ se trouve dans la localisation des symptômes, il se poursuit par un diagnostic et se termine par une intervention. Ainsi, dès les premières phrases de l'introduction, l'auteur reconnaît, parmi les différents « maux », la source de l'ennui : « The key problem of contemporary theory is that it has developed elaborate schemes for examining the marginalization and oppression of cultural voices, but it has not offered theories to empower these voices or ethical/political ideals to guide multicultural conversation »⁴⁶. À défaut d'être original en insistant sur ce problème, il dévoile, sans peut-être même le savoir, l'extrême cohérence du champ théorique aux États-Unis. La plupart des disciplines des sciences sociales et des sciences humaines seraient sans doute d'accord pour dire que ce problème est, en réalité, un état de fait. Mais ce qui est encore plus surprenant, c'est que le diagnostic et l'intervention sont tellement similaires — comme nous le verrons — que la résonance entre les

⁴⁵ Meili Steele, *Critical Confrontations. Literary Theories in Dialogue*, Columbia, University of South Carolina Press, 1997.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 1.

disciplines s'intensifie au point de devenir une véritable complicité. Si la théorie littéraire veut garder son statut privilégié dans les humanités, elle n'a donc pas d'autre choix que de prendre part à l'exercice. Il ne faut pas s'attendre cependant à beaucoup de personnalité de sa part, car elle se contente d'avaliser ce qui a déjà été dit. Ce conformisme indique-t-il le chant du cygne de la théorie littéraire comme discipline maîtresse des humanités ? Nous suggérons plutôt que, en prenant la tête des humanités, la théorie littéraire s'est imposée, certes, aux autres domaines, mais, en retour, elle doit constamment leur répondre. Autrement dit, en devenant le modèle théorique de l'interprétation, elle doit nécessairement avoir une opinion sur tout ce qui mobilise la théorie en général : son avenir en dépend ni plus ni moins. En étant très peu préoccupé par l'application littéraire des théories qu'il présente et en cherchant au-delà de celles-ci une issue méta-théorique qui aurait des conséquences politiques sur l'enseignement dans les humanités et sur la compréhension des liens entre la culture et la démocratie, l'ouvrage de Steele révèle le devoir dont la théorie littéraire doit absolument s'acquitter. L'auteur est par ailleurs si conscient d'accomplir une tâche éloignée du fait littéraire qu'il se sent obligé de justifier la pertinence de ses analyses en ajoutant, ici et là, des énoncés comme celui-ci : « Although these philosophical distinctions may seem far from literature, they can open up new path to reading »⁴⁷. Somme toute, il se range derrière la fonction que Culler a attribuée à la théorie et qui résume bien celle que doit avoir le lecteur qui s'intéresse à ce genre d'études : la théorie apprend à lire un texte et ce, peu importe sa nature.

La diagnostic que pose Steele sur la situation actuelle de la théorie contemporaine se formule dans la reproduction du conflit entre la théorie critique et le postmodernisme. Que ce soit Derrida, Lyotard ou Foucault, les penseurs de la *French theory* — qu'il associe au poststructuralisme parce qu'ils décloisonnent le cercle herméneutique et les grands récits sur les principes de la mobilité du signe, le jeu de langage et la pratique discursive — ouvrent un écart théorique entre les termes des relations qui libère le grand jeu de la différence et abîme les formes de la

⁴⁷ Steele, *ibid.*, p. 65.

domination. En s'intéressant surtout au « différend » de Lyotard comme modèle linguistique de l'écart souverain entre les énoncés et les genres de discours, l'auteur en fait le modèle politique de la différence. Il souligne cependant que ce dernier n'offre qu'une forme négative de liberté, comme chez Derrida : est libre, ce qui parvient à restituer la différence dans le discours dominant. En illustrant l'abîme de la différence par la métaphore des îles chez Lyotard, l'auteur se rapproche de la solution, mais ne l'entrevoit pas. En effet, l'image qui donne à voir tous les phénomènes individuels dans un ensemble (par exemple, un énoncé parmi d'autres dans le système de la langue) comme des îles qui se rattachent les unes aux autres, non pas par des « ponts » mais par des « passages » indéterminés et pourtant *nécessaires*, comme l'étendue de la mer qui les baigne, est peut-être une belle image des relations sans concept, mais elle est insuffisante puisqu'elle ne laisse aucune place pour imaginer l'articulation du jugement éthique et politique, ce qui l'empêche d'envisager la consistance de l'ensemble. Selon lui, l'inconsistance des théories de la pensée française est attribuable à une peur inconsiderée pour tout ce qui pourrait avoir le caractère de la totalité : « By calling up the specter of such a monolithic horror beyond recuperation, Lyotard justifies (but only implicitly) his refusal to characterize any positive ethical/political institution or way of life »⁴⁸. En abordant la pensée de Foucault, il confirme à peu près tout ce qui a été dit lorsqu'on l'oppose à la théorie critique : ses analyses de la domination et du pouvoir sont formidables, mais ne disent rien sur le changement et le progrès. Il ajoute donc le nom de Foucault à côté de ceux de Derrida et de Lyotard sur la liste des penseurs de la « liberté négative » : « The value animating this hope is a freedom that can be conceived only negatively against the oppression of the present »⁴⁹. Il complète toutefois sa critique sur une note positive qui rejoint les interprètes américains de Foucault : le philosophe français laisse entrevoir un espoir de changement lorsqu'il démontre que la liberté n'est pas liée à la découverte de l'essence de l'homme, mais à l'invention de soi-même⁵⁰. Cette petite lumière laisse deviner un chemin sur lequel l'auteur n'hésite pas à engager son intervention qui consiste à dégager des « visions

⁴⁸ Steele, *ibid.*, p. 68.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 75.

démocratiques » dans la différence postmoderne, comme il le souligne si bien à la fin de son analyse du « différend » chez Lyotard :

The analysis of differends can be important critical moment in normative critical projects that offer democratic visions because it provides a means for locating discursive oppression. [...] The philosophy of the sentence opens a new critical space not simply for articulating politics but for politicizing articulation⁵¹.

Politiser les relations et non seulement produire la différence, ou plutôt politiser les relations dans la différence, tel est ce que Steele appelle des visions démocratiques qu'il perçoit dans la théorie féministe et dans le postcolonialisme qui ont pensé la politique non pas en fonction de soi ou de l'autre, mais dans la différence *entre* le soi et l'autre. La première offre, selon lui, une conception positive de la théorie qui admet les valeurs démocratiques de la reconnaissance mutuelle, de l'attention à l'autre, de l'égalité, de la liberté, etc. comme des thèmes incontournables pour la pensée critique. Il les trouve également dans la théorie postcoloniale et, plus particulièrement, dans la critique contrapuntique d'Edward Saïd qui offre un espace où il serait possible que tous les récits puissent s'exprimer et s'opposer sans se déterminer l'un l'autre, sans se dominer. Cet espace pensé comme unité synchronique qui croise des histoires incommensurables est de nature différentielle, à savoir que les relations qui s'y produisent sont d'abord *perçues* et *senties* comme des différences. Ces relations ne pourront donc jamais réduire la différence entre les termes qu'elle réunit⁵², puisqu'elle est leur condition de possibilité. Dès lors, bien qu'elles ne soient pas synonymes, la différence et la relation ne fonctionnent pas séparément puisque celle-là travaille celle-ci de l'intérieur, selon une réciprocité parfaite : quand il y a différence, il faut penser relation ; quand il y a relation, il faut penser différence. Si c'est bien ce que Steele a voulu dire en parlant de la différence comme d'un « new critical space [...] for politicizing articulation », l'expression qu'il donne à cet espace est la démocratie puisque les relations qui ont lieu dans la différence sont des relations

⁵¹ Steele, *ibid.*, p. 69.

⁵² *Ibid.*, p. 100.

libres, c'est-à-dire indépendantes des individus qui en représentent les termes. La démocratie repose sur des valeurs relationnelles qui augmentent la liberté des individus sans diminuer celle des autres ; elle n'a donc rien à voir avec ce qu'un individu est ou devrait être en lui-même. Cela explique pourquoi l'auteur, en s'appuyant sur la théorie féministe et sur le postcolonialisme, fonde une « herméneutique démocratique » : la théorie doit interpréter toutes les relations en fonction des valeurs de liberté et d'égalité. Ces valeurs représentent ce que les intellectuels américains appellent « the politics of difference » ou, mieux encore, « the democratic understanding of difference ».

En récupérant le pragmatisme prophétique de Cornel West, Steele renforce son idée de démocratie et renoue un lien avec la tradition. Le rapport à la tradition — la différence ou l'écart entre le passé et le présent — devient l'exemple privilégié de ce que doit être une herméneutique démocratique. En effet, contrairement au marxisme qui prétend que le vocabulaire de la tradition est lié à la mystification des véritables besoins des gens et au poststructuralisme qui ignore tout simplement la tradition parce que son but est d'exposer les incohérences et les exclusions dans le discours dominant, le pragmatisme de West récupère ce qu'il y a de mieux dans la tradition. Voici la question qui guide ce retour chez le néo-pragmatiste selon lui : « The metaquestion that enables one to assess the value of these traditions for us today is whether they are “enhancing individuality and expanding democracy »⁵³. Les valeurs relationnelles démocratiques fondées sur la liberté et l'égalité doivent être utilisées comme un filtre herméneutique qui sépare, dans la tradition, le bon grain de l'ivraie. Le meilleur exemple est sans doute un passage dans lequel Luther King parle de sa récupération de Marx, passage que Steele a trouvé dans un ouvrage de West :

“I read Marx as I read all of the influential historical thinkers — from a dialectal point a view, combining a partial yes and a partial no. In so far as Marx posited a metaphysical materialism, an ethical relativism, and a strangulating totalitarianism, I responded with an unambiguous ‘no’ ; but in so far he pointed to weaknesses of traditional capitalism, contributed to the growth of a definite self-consciousness in the masses, and challenged the

⁵³ Steele, *ibid.*, p. 106.

social conscience of the Christian churches, I responded with a definite 'yes'”⁵⁴.

Nous avons ici, semble-t-il, la formule même du travail de la seconde main des Américains que nous avons vu à l’œuvre dans la récupération intempestive de « Hegel sans l’esprit absolu » des pragmatistes. West utilise le marxisme et le poststructuralisme pour distinguer les relations de domination dans la tradition ; ce qui lui donne, en retour, la possibilité d’y repérer les relations qui s’accordent aux valeurs démocratiques, c’est-à-dire des relations sans domination ou libres parce qu’elles ne sont déterminées ni par leurs termes ni par une nécessité transcendante ; des relations, somme toute, différentielles. En concevant le rapport à la tradition de manière non déterministe comme Bloom, Fish et Rorty, West pratique comme eux l’indétermination de la tradition qui met en place une pratique individuelle. Cette valorisation de la pratique individuelle dans le rapport à la tradition s’observe de deux manières chez lui : d’abord, dans leur relation à la tradition, les individus ne sont pas déterminés par cette dernière et peuvent donc la pratiquer individuellement ou, si l’on veut, librement ; ensuite, la tradition est filtrée par une herméneutique démocratique qui ne retient que ce qui favorise les relations sans domination, à savoir les relations dans la différence qui avalisent les pratiques individuelles.

Cette relation à la tradition est le modèle de toutes les relations qui s’accordent aux valeurs fondamentales de la démocratie libérale (liberté, égalité, justice). Or, il se joint au modèle linguistique de la différence du poststructuralisme puisque ce dernier permet aussi de penser des relations sans domination — c’est pour cette raison d’ailleurs que Steele considère le poststructuralisme comme une condition de possibilité de la démocratie qui s’ignore⁵⁵. En effet, c’est en éliminant les relations de domination qu’on parvient à libérer les relations à valeurs libérales ; pour dire les choses autrement, les relations libres au fondement de la démocratie libérale ne peuvent être *perçues* autrement que par l’élimination des rapports de domination. Or, le poststructuralisme suscite ces *visions* démocratiques puisqu’il

⁵⁴ Steele, *ibid.*, p. 107.

⁵⁵ « Thus poststructuralism does not account for its own critical capacities or for the democratic values — for example, liberty and justice — to which it implicitly appeals », *ibid.*, p. 113.

exclut, avec son principe de différence, toute détermination de soi par l'autre dans une relation. Il encourage ainsi l'idiosyncrasie puisqu'elle ne nuit pas mais constitue le fondement du dialogue et de l'action dans la communauté démocratique. West n'abandonne pas la démocratie libérale comme le font les marxistes en la considérant comme une autre idéologie politique ; ce serait oublier son potentiel de résistance et ses débuts révolutionnaires qui peuvent encore servir dans l'avenir⁵⁶. L'auteur précise bien que West reste tout de même lucide quant aux valeurs de la démocratie par les pratiques capitalistes qui ont rejoué, en son nom, la domination. Le poststructuralisme joue ici un rôle actif dans l'herméneutique démocratique puisqu'il permet de *localiser*, dans les relations, toutes les formes de domination, même celles qui, sous les valeurs de la démocratie libérale, essayent de réduire à soi le chiffre de la différence.

Dans sa lecture de West, le but de Steele est sans équivoque : soutenir les valeurs libérales de la tradition démocratique que les États-Unis se sont offertes et ont données au monde. Cette défense et illustration de la tradition démocratique américaine passe par la revalorisation de la philosophie pragmatique. West revisite cette tradition (Emerson, Peirce, James, Dewey) pour lui donner un poids politique et, surtout, pour réamorcer le dialogue avec la sphère sociale que la philosophie analytique avait interrompu. Le retour du balancier se fait sentir fortement : si la philosophie professionnelle américaine n'avait rien de bon à offrir aux humanités, l'herméneutique démocratique liée au retour au pragmatisme est conçue, par Steele, comme la méta-théorie des humanités. La tradition pragmatique que West fait remonter à Emerson a mis en place l'idée que les êtres et les structures sont constamment en mouvement, que la tradition est malléable et que l'homme a historiquement un pouvoir de transformation. À partir de ses principes, West conçoit son pragmatisme prophétique comme le dernier épisode de cette tradition, rejetant ainsi tous les nationalismes qui reposent sur l'idée d'une essence une et inaliénable. Son cas est exemplaire, puisqu'il refuse de limiter sa communauté afro-américaine à une essence propre (par exemple, la négritude) et s'oppose au canon des petites

⁵⁶ Steele, *ibid.*, p. 103-104.

communautés minoritaires en valorisant l'hybridité. Ainsi, son pragmatisme est disponible pour toutes les cultures, car il aborde des thèmes sur lesquels elles peuvent dialoguer — sans doute rejoint-il ici la politique du « cultural pedagogue » de Giroux. Si la perspective de West est transnationale sans être universelle (aucune nationalité et aucune essence *a priori* ne peuvent médiatiser les relations entre les individus), son action est locale parce qu'il n'y a rien à critiquer ou à penser au-delà de l'expérience quotidienne : « Like Dewey, it understands pragmatism as a political form of cultural criticism and locates politics in the everyday experiences of ordinary people »⁵⁷. Même si le pragmatisme prophétique de West, souligne Steele, trouve son impulsion dans les religions juive et chrétienne où les prophètes s'attaquaient au mal qui empoisonnait leur communauté et parlaient de la vérité en termes d'amour et de courage, il se passe du fondement religieux sans lui être néanmoins hostile⁵⁸. La nouvelle religion, c'est la démocratie qui refonde la trinité sur les valeurs de la justice, l'égalité et la liberté. Voilà, pour Steele, les clés de la nouvelle herméneutique démocratique qui sert ultimement à valoriser, dans le projet d'éliminer les relations de domination enrobée d'une *rhétorique de l'espoir*, la libre pratique des individus. À ce compte-là, son appropriation du pragmatisme prophétique de West pour régler le problème de la théorie contemporaine (ghettoïsation des différences) est minime et se résume à dire qu'il y a des *relations libres dans la différence*. Si c'est là l'espoir de la démocratie, ne l'utiliserait-il pas uniquement pour donner bonne conscience aux pratiques individuelles ?

En remplissant les blancs éthique et politique du poststructuralisme, en redressant la relation dans la différence, l'herméneutique démocratique se propose comme méta-théorie des humanités. Cette « metatheoretical story »⁵⁹, qui fait ni plus ni moins de la différence postmoderne l'outil théorique qui permet d'ouvrir le véritable espace des valeurs démocratiques, se projette comme une sorte de retour du

⁵⁷ Cornel West, *The American Evasion of Philosophy : A Genealogy of Pragmatism*, cité dans Steele, *Critical Confrontations*, in Steele, *ibid.*, p. 104.

⁵⁸ Sur les prophètes, voir une citation de West, in Steele, *ibid.*, p. 132 note 14. Par ailleurs, West avoue ouvertement sa foi religieuse en ajoutant qu'elle ne lui interdit pas d'avoir une pensée critique.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 111.

refoulé de la théorie actuelle. Ce projet produit un curieux effet : toutes les expériences politiques, esthétiques, rhétoriques, littéraires qui laissent présager, dans leurs formes d'expression ou de contenu, la libre articulation d'une identité dans la différence sont la manifestation inconsciente d'un désir démocratique. Nous pourrions avancer, en ce sens, que l'ouvrage de Steele réalise une étude clinique du poststructuralisme en interprétant son concept de « différence » comme une vision démocratique qui s'ignore. Nous avons là un exemple de la tendance bien américaine à révéler aux autres leur profonde vertu morale. Mais au-delà du caractère patriotique et fâcheux de la conclusion des analyses de Steele, elles révèlent somme toute l'impatience des Américains à magnifier, par la logique des relations importée de la pensée ou enfouie dans leur propre inconscient empiriste, les pratiques individuelles. Sans le grand principe de l'indétermination de la différence, les idiosyncrasies n'auraient pas la même légitimité puisqu'elles ne parviendraient pas à se soustraire à l'égocentrisme. Toutefois, en parvenant à montrer que leur nécessité ne se rattache pas à des fantasmes personnels mais au principe de différence dans les relations, en appliquant, autrement dit, un verni logique sur leurs idiosyncrasies, les Américains trouvent le moyen de poursuivre leur incessante quête de soi. L'équation est simple : puisque tout rapport au monde est indéterminé (ce que la pratique de l'indétermination a mis en place), la souveraineté de l'action est dévolue à l'individu. Cette influence n'est d'ailleurs pas étrangère à l'assurance avec laquelle Steele présente la conclusion de ses analyses de la théorie littéraire comme « méta-théorie ». Pour ceux du reste qui sont étrangers à la construction du champ théorique américain, son geste relèverait sans nul doute d'un manque flagrant de modestie. Lorsque nous arriverons à la réception de Deleuze, il ne faudra pas oublier qu'une grande partie de l'audace de la théorie littéraire américaine découle de ce raisonnement.

Si l'histoire méta-théorique de Steele nous permet de considérer une pratique individuelle sans égocentrisme puisqu'elle dépend d'une cause logique qui n'a rien à voir avec l'individu, elle ne parvient pas, cependant, à penser les pratiques collectives qui ont pour origine des idiosyncrasies. En effet, même si elle force ces

dernières à atteindre la communauté en les ajustant aux valeurs démocratiques, cela n'en fait pas nécessairement des pratiques collectives. Autrement dit, son parti pris méta-théorique ne nous dit pas comment certaines pratiques individuelles sont reprises par d'autres individus sans qu'il y ait domination ou affaiblissement de la liberté et de l'égalité. Cela dit, il doit bien y avoir des pratiques individuelles qui circulent dans la collectivité (un art de vivre, une technique artistique, une représentation politique, etc.) sans entraîner nécessairement la domination et la souffrance. Si tel n'était pas le cas, l'hypothèse répressive serait valide puisque toute idiosyncrasie qui se poursuivrait dans la collectivité serait interprétée comme une « pratique imposée », et quoique ceux qui l'imitent ou la reprennent y ressentent un plaisir, il faudrait interpréter ce dernier comme un simple déni de l'oppression. Certaines pratiques individuelles ont plus d'influence ou sont tout simplement répétées collectivement au détriment d'autres pratiques individuelles afin que le monde ait un peu de consistance. Or, les valeurs démocratiques de liberté, d'égalité et de justice, en n'autorisant finalement que la différence dans la collectivité, n'indiquent pas comment celle-ci prend consistance. En cela, la critique que Steele formule à l'endroit de Lyotard et de sa métaphore des îles se retourne contre lui, puisque ses valeurs démocratiques ne parviennent pas à montrer comment une relation peut avoir lieu dans la différence. En définitive, Steele politise rhétoriquement la différence en se servant du vocabulaire noble de la démocratie, mais ne parvient pas à en définir une pratique. Pour présenter les choses autrement, nous dirions que si la perspective de Steele établit le fondement des rapports entre les individus sur le principe de la différence, elle ne permet pas de penser une continuité entre eux ; autrement dit, il ne nous dit pas comment une société se donne librement, également et en toute justice (selon la politique démocratique de la différence) des pratiques qui ont pour origine une pratique individuelle. Or, le pragmatisme de James, avec sa théorie des grands hommes, montre comment une croyance individuelle doublée d'une foi en cette croyance (une conscience de la croyance) peut atteindre le stade du sens commun si elle est pratiquée par la communauté. Même chose chez Fish et chez Bloom pour qui les « misreading » ou les « misinterpretation » qui sont des pratiques individuelles de l'indétermination de la

tradition orientent une communauté de lecteurs lorsqu'elles sont pratiquées par l'ensemble de cette communauté. Quoi que nous en pensions, la théorie des « grands hommes » de James et le « strong poet » de Bloom sont des pratiques individuelles qui donnent consistance à une communauté tout en obéissant au procédé logique de la différence. Or, il n'y a rien de tel chez Steele.

Finalement, le problème que nous tentons de cerner reste peut-être impensable si nous nous en tenons au point de vue méta-théorique de Steele, car si la pratique individuelle et la pratique de l'indétermination sont insuffisantes pour penser la continuité d'une action dans la communauté, c'est parce qu'il faut leur ajouter une pratique qui réamorce un processus de détermination libre de l'indéterminé que nous appellerons, en suivant la troisième modalité de la croyance chez James, une pratique de l'immédiateté qui réalise des « relations conjonctives ». En fait, paradoxalement, le point de vue méta-théorique de Steele n'est pas assez englobant : il se limite à justifier une pratique individuelle sur les valeurs démocratiques et ne parvient donc pas à penser le tout de l'action comme nouveauté dans la croyance pragmatique. Par conséquent, une perspective en surplomb nous permet de voir comment l'action, selon cette croyance, se complète dans l'agencement de trois pratiques : l'indétermination, l'individualité et l'immédiateté. Ainsi nous verrons que les pratiques individuelles qui se poursuivent dans des pratiques collectives seront celles qui produiront, dans l'indétermination, le plus d'effets d'immédiateté possibles entre les termes qu'elles réunissent dans une relation. De telles pratiques sont dites « plus riches », et les pragmatistes ont un concept pour les apprécier : le « méliorisme ».

Chapitre 3. La mesure démocratique des relations : pratique de l'immédiateté dans un monde indéterminé et individuel

Nous examinerons, dans ce chapitre, comment la troisième modalité de la croyance pragmatique en l'action (immédiateté) se présente comme une pratique dans la pensée américaine contemporaine. Elle peut être considérée comme le moment positif de l'action puisqu'elle vise à donner consistance à quelque chose en déterminant individuellement l'indéterminé. Ainsi, le procès de l'action dans la croyance pragmatique se conclut sur une pratique de l'immédiateté (création d'unité et de cohérence) qui tient compte des pratiques précédentes (indétermination et individualité). Ce chapitre nous permettra donc de rejoindre l'idée pragmatique de la littérature et de l'art en général comme activité singulière qui crée des déterminations dans l'indéterminé sans le réduire. Or, l'art conçu comme tel — l'art qui saisit le but de son action dans la production de quelque chose de nouveau, d'inédit et d'original mais non essentiel et périssable, l'art, somme toute, qui met en œuvre le devenir des phénomènes et son propre devenir — épouse le mouvement de la vie. Les pragmatistes ne font qu'ajouter foi à cette croyance en considérant que le but de l'action consiste plus à produire une autre action qu'à créer un objet ou à fixer une certitude. C'est en ce sens précis que *l'art est une expérience* et un modèle de vie dans la croyance pragmatique.

De manière crue qui ne manque pas de rappeler le profond ancrage du pragmatisme dans la vie biologique, John Dewey voit dans l'art la réponse la plus sophistiquée à nos besoins vitaux d'équilibre et d'harmonie avec l'environnement. Ce retour aux racines humaines semble nécessaire, selon Dewey, pour saisir les liens qui rattachent l'activité artistique à la vie ordinaire¹. Ce profond vitalisme rappelle le récit pragmatique de l'action. En effet, la vie se caractérise, chez tous les

¹ John Dewey, *Art as Experience*, New York, Capricorn Books, 1958, p. 14.

organismes, par la recherche d'un équilibre satisfaisant avec l'environnement. Or, une fois qu'ils ont atteint cet état, ils doivent réamorcer une nouvelle recherche d'équilibre puisque la perte de vitalité, que ce soit dans la vie ordinaire ou dans l'art, consiste à tenter de perpétuer un état stable au-delà de son terme. Cette inévitable limite de l'harmonie annonce, ce que nous savons probablement tous aujourd'hui, qu'il n'y a pas d'expérience humaine finale qui correspondrait à un état d'équilibre définitif qui totaliserait l'expérience de la vie. La vie ne se laisse pas rejoindre et en se précipitant constamment au-delà d'elle-même, elle se recueille dans l'avenir ; l'homme, de même, en remplaçant ses expériences anciennes par de nouvelles au signal d'une perte de vitalité se conçoit, en tant qu'être vivant, comme un devenir. La rencontre avec la vie a lieu dans le futur, et pour que l'homme s'y engage, l'avenir ne doit pas avoir le caractère de l'angoisse, mais de la « promesse »². La promesse, entendue ici au sens d'espoir, est un thème cher au pragmatisme, justement parce qu'elle incite à épouser le mouvement de la vie. Mais il y a un changement fondamental qui survient lorsque l'homme avance dans la promesse : le processus *involontaire* de la vie se transforme en *volonté humaine*. Avec son projet d'une généalogie de l'art comme *praxis*, c'est-à-dire comme activité enracinée dans l'existence biologique selon Aristote, Agamben voulait montrer comment l'homme avait perdu le sens de la *poiesis* en liant la production artistique à la définition de l'activité humaine comme volonté et pulsion vitale. Il cite deux fragments décisifs chez Novalis qui se rapprochent étrangement des racines biologiques de l'art chez Dewey : « “Tout ce qui se fait *involontairement* doit être transformé et se faire *volontairement* (fr. 1686)” ; “L'art poétique est un usage volontaire, actif et productif de nos organes (fr. 1339)”³. Parce qu'il s'intéresse à l'art, le pragmatisme ne ferait-il que donner un nom à l'obscurcissement de la distinction entre la *praxis* et la *poiesis* qu'Agamben observe à l'époque moderne ?

² Dewey, *ibid.*, p. 18.

³ Agamben, *L'homme sans contenu*, *op. cit.*, p. 103-104.

Esthétique et éthique de soi : un moi unifié sans essence

Selon la foi pragmatique, l'art n'est pas un domaine qui serait coupé de la vie ordinaire justement parce qu'il partage avec elle une origine commune qui oriente leur expérience. Une fois ce principe accepté, les liens entre les créations artistiques et les productions sociales (institutions, normes, modes de vie, etc.) sont développés plutôt que de faire l'objet d'un débat permanent. Lorsqu'il a élaboré une esthétique pragmatiste inspirée de Dewey dans *L'art à l'état vif*, Richard Shusterman s'est intéressé à ces liens en montrant comment les arts populaires (le rap) font partie intégrante de la culture américaine et qu'ils participent, de cette manière, à l'esprit démocratique américain, plus que ne le font ses institutions politiques. En ajustant la maxime de Wittgenstein qui lie l'esthétique et l'éthique⁴ à la condition post-moderne, il soutient l'inévitable esthétisation de l'éthique dans un monde sans essences ni fondements universels. Aussi indéterminée et individuelle que tout autre expérience humaine, l'éthique ne peut que partager ou suivre la destinée critique et inventive de l'esthétique : la création d'objet comme façonnement de soi et, finalement, comme rapport aux autres⁵. Mais quoique l'expérience soit stimulée « par des tensions, des explosions nouvelles, et se nourrit de conflit rythmique entre achèvement et chaos »⁶, l'éthique et l'esthétique doivent tout de même reposer sur une conception solide de l'unité si elles veulent participer à l'ordre de l'expérience. Même s'il reconnaît une dette envers eux, Shusterman veut se distinguer des penseurs post-structuralistes et de la pensée néo-pragmatiste de Richard Rorty qui ont aboli toute possibilité de reconsidérer l'unité en remplaçant le monde immuable de la métaphysique par « un monde totalement fluctuant ». Dewey, en revanche, semble avoir fait la part des choses en lâchant le monde fixe des certitudes sans se

⁴ « "l'éthique et l'esthétique sont un" ». Richard Shusterman, *L'art à l'état vif*, op. cit., p. 233.

⁵ « Une telle esthétisation concerne, bien entendu, prioritairement ce qu'on pourrait appeler le domaine éthique privé, qui s'occupe de savoir comment l'individu doit façonner sa vie pour s'accomplir en tant que personne. Mais elle peut être très naturellement étendue au domaine public, aux questions relatives à ce que devrait être une bonne société. Tout au moins pourrait-on soutenir qu'une bonne société devrait être telle qu'elle assure la possibilité, sinon même qu'elle favorise une vie éthique esthétiquement satisfaisante pour les individus qui la composent », *ibid.*, p. 235-236.

⁶ *Ibid.*, p. 57.

perdre nécessairement dans le chaos⁷. Partant du chaos plutôt que d'y arriver, la perspective holiste de Dewey estime la satisfaction et la richesse d'une expérience en fonction d'un critère d'intégration et de conjonction plutôt que de division et de disjonction. C'est la seule condition qui permet, semble-t-il, d'apprécier sérieusement une expérience par rapport à d'autres expériences. Sa préférence se résume à ceci : ce n'est pas parce qu'il n'y a pas d'essence ou de totalisation absolue de l'expérience qu'il faut abandonner le principe de l'unité organique qui affirme, par exemple, qu'un « tout esthétique est supérieur à la somme de ses parties »⁸. Cette primauté du « tout » cherche surtout à établir une continuité dans la succession des expériences sur la forme de l'augmentation du nombre et de la cohérence de ses parties. Or, pour éviter les malentendus chez Dewey et chez Shusterman — qui reconnaissent, du reste, leur dette envers Hegel —, il faut reconnaître que cette idée de continuité dans la succession ne sert pas à établir un point de vue téléologique mais à modérer les recommencements absolus. En abordant la dimension subjective de l'autocréation dans cette perspective, Shusterman veut privilégier un moi non essentiel mais unifié dans l'unité et la cohérence de ses narrations, « car, sans unité ni cohérence narrative, dit-il, il n'y a pas de moi intelligible dont on puisse dire qu'il est à agrandir, à enrichir ou à perfectionner »⁹. La nécessité d'un foyer de sens est, en définitive, la prémisse du « méliorisme ». La critique du moi multiplié, privé et strictement linguistique de Rorty lui permet d'atténuer l'ouverture infinie de l'autocréation de soi en s'opposant à l'absolument nouveau et en valorisant l'idée d'un projet restreint. Ainsi, s'il est parvenu à fonder l'unité du moi sur sa nature narrative, il n'a cependant pas pris soin de montrer comment l'individu se découvre une histoire. Or, cette découverte semble fondamentale dans l'unité du moi, car le sujet risque d'errer à côté de lui-même s'il s'*imagine* une histoire qui ne lui convient pas. Shusterman ne dit rien de ce risque dans *L'art à l'état vif*, mais l'aborde

⁷ Shusterman, *ibid.*, p. 57-58.

⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁹ *Ibid.*, p. 250.

directement dans un court article sur le style comme activité artistique et pratique individuelle de soi (l'autostylisation)¹⁰.

Dès le début de son article sur le style, Shusterman s'arrête sur un principe distinct de l'action : « [...] la praxis ou l'action — domaine de la vie et de l'éthique — dépend, selon Aristote, du caractère de l'agent, et affecte celui-ci réciproquement »¹¹. Avec sa proposition de rattacher la cause de l'action à son effet, Shusterman ne veut pas seulement lier l'action à un principe immanent, mais cherche surtout à souligner que la valeur d'un homme est toujours compromise dans chacune de ses actions et ce, indépendamment de l'objet visé : « [...] la fin de l'action ne réside pas simplement en un objet extérieur mais dans la vertu de son agent, et l'on ne saurait séparer la valeur d'un acte du caractère de son agent, caractère auquel l'action contribue en retour »¹². Cette mesure minimale de l'éthique qui recouvre finalement le tout de la *praxis* (toute action sur un objet est aussi action de soi sur soi) rompt, dans le domaine esthétique, avec l'ontologie qui conçoit l'œuvre d'art comme une entité totalement indépendante de l'artiste. Shusterman s'inscrit alors dans une tradition qui rattache l'art et la vie dans l'unité stylistique : « Une telle extension serait à coup sûr soutenue par Emerson, Nietzsche et Wittgenstein, puisque ceux-ci considèrent le style artistique de l'individu dans les divers arts comme une excroissance étroitement reliée à son caractère et à son style de vie »¹³. L'autostylisation comme volonté de concentrer le tout de la praxis dans sa dimension réflexive rapproche au plus près l'esthétique d'une éthique de soi. Cette vertu transversale du style donne finalement un sens à une maxime connue qui baigne, en

¹⁰ Lorsqu'une pratique individuelle prend la forme de l'autocréation de soi, nous pourrions aussi bien l'appeler une « pratique de l'individualité ». Nous utiliserons donc ce terme à l'occasion.

¹¹ Richard Shusterman, « Style et styles de vie : originalité, authenticité, et dédoublement du moi », *Littérature*, n° 105, mars 1997, p. 102.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 103. Si Shusterman souligne que cette série de penseurs, au demeurant inhabituelle, est rattachée au pragmatisme, il fait écho aux efforts de Stanley Cavell dans *Une nouvelle Amérique encore inapprochable* qui consistent à provoquer le retour du refoulé de la pensée américaine en faisant d'Emerson un digne prédécesseur de Nietzsche et de Heidegger, mais aussi, et surtout, une voix qui annonce le véritable propos de la philosophie de Wittgenstein.

partie, les territoires intimes de la modernité : « vivre sa vie comme une œuvre d'art ».

En rattachant l'activité artistique et l'éthique par la boucle de l'autostylisation, Shusterman veut saisir le sens de l'effort que demande une pratique individuelle de soi — *une pratique de l'individualité* — dans la société. S'il s'agit de définir une éthique de soi qui sert d'apologie à l'individualisme libéral et pluraliste étant donné que chaque pratique individuelle est en soi une singularité qui n'a pas à chercher le modèle de moi unique qui conviendrait à tout le monde, l'effort qu'elle demande a des effets sur la société : « “Rendez-vous meilleur [...] et vous rendrez le monde meilleur” », soutient-il avec Wittgenstein. Mais si Shusterman ne s'engage pas à analyser les effets positifs de ce travail individuel sur la société, il n'entretient aucune ambiguïté quant à l'horizon collectif de l'éthique de soi. Un peu en amont, il cherche plutôt une solution à l'apparent paradoxe qui est à la source de la *peine* que doit déployer l'individu dans son autostylisation. Le paradoxe s'énonce comme suit : « Comment devons-nous résoudre la contradiction apparente entre ces exhortations à être ce que nous sommes et à être ce que nous ne sommes pas, mais espérons devenir ? Comment réconcilier la notion de style original en tant qu'expression honnête de soi avec celle d'une transformation artificielle de soi ? »¹⁴. Shusterman est parvenu à cette contradiction en remarquant, autant chez Emerson que chez Nietzsche et Wittgenstein, qu'il y avait deux conceptions du moi qui s'opposaient. D'abord, il y a l'idée d'un moi original qui devrait se libérer en éliminant les formes qui ne lui appartiennent pas en propre, donc en se détachant de son moi constitué socialement. Mais ces mêmes penseurs refusent de faire correspondre ce moi authentique avec un moi fixe et naturel, insensible au changement. Le moi authentique est à l'image de la vie, il bouge, se déplace de telle manière qu'il se recueille dans l'avenir : il est un devenir. Ce dédoublement du moi (le moi authentique est un moi toujours au-delà de lui-même) donne un mouvement infini à l'autostylisation : « Cessant d'être une présence déjà atteinte, le moi devient le lieu d'un cheminement en vue d'un idéal plus élevé, et ce que nous appelons

¹⁴ Shusterman, *ibid.*, p. 107.

normalement notre moi présent n'est que la fraction complétée de la trajectoire de notre développement, laquelle débouche sur un avenir supérieur »¹⁵. Cela dit, la trajectoire est sans fin, et c'est d'ailleurs pour cette raison qu'entre son moi présent et son moi supérieur, se loge l'idée d'une amélioration permanente de soi qui rappelle le sens que les Romantiques attribuaient à l'ironie : elle est une « claire conscience de l'éternelle agilité », « la plus libre de toutes les licences, car elle fait passer par-delà soi-même »¹⁶. Si cette définition rejoint assez bien l'image que nous nous faisons d'Emerson et de Nietzsche — de ceux qui ont contribué en partie à mettre en place l'inconscient romantique de notre modernité —, elle convient néanmoins assez mal à celle que s'en fait Shusterman. En effet, l'action qui consiste à passer par-delà soi-même pour atteindre son moi supérieur est, certes, de l'ordre de l'autocréation, mais n'implique pas, chez lui, l'auto-destruction généralement associée à l'autocréation ironique. Autrement dit, la destruction du moi social comme procédé de désubjectivation ne correspond pas à l'auto-destruction, car en confrontant la conscience individuelle à la « plénitude infinie du chaos »¹⁷, elle exige des recommencements absolus. Or, pour Shusterman, l'individu qui s'engage dans la quête de son moi supérieur n'a pas à affronter le chaos de manière absolue, comme il n'a pas à s'auto-détruire pour s'auto-crée. Il n'y a donc pas d'ironie parce que l'individu résout le paradoxe du double moi en attachant, au-dessus du néant, le moi authentique au moi présent par « l'expression de ce que l'on est déjà ». Ce qui l'amène à adoucir les excentricités aiguës que nous discernons sans peine dans le lyrisme d'Emerson et de Nietzsche : « Bref, il faut construire à partir du moi préexistant, à partir de ses dons, de son potentiel, de ses penchants les plus prometteurs ; mais il faut s'en contenter. L'on ne peut parvenir à son moi supérieur qu'en prenant son moi présent comme point de départ. Si l'on n'a aucun don réel pour la musique, mais seulement pour les mathématiques, il faut chercher son moi

¹⁵ Shusterman, *ibid.*, p. 106.

¹⁶ La première citation provient du fragment 69 des *Idées* de Friedrich Schlegel ; la seconde, du fragment 108 des *Fragments critiques* du même auteur. Ils ont été traduits et annotés par Lacoue-Labarthe et Nancy dans *L'absolu littéraire, op. cit.*

¹⁷ Voici le fragment 108 au complet : « L'ironie est la claire conscience de l'éternelle agilité, de la plénitude infinie du chaos », *ibid.*

supérieur non en tant que musicien, mais en tant que mathématicien »¹⁸. S'il a raison d'ajouter que ce « message raisonnable » est moins séduisant que la rhétorique paradoxale où elle se cache chez Emerson et Nietzsche, elle est un formidable retour à la belle cité platonicienne du talent unique où chaque artisan devrait idéalement pratiquer l'art qui lui est dévolu. Bien entendu, Shusterman ne présente pas les choses de cette façon et doit se sentir très étranger à la République sans poète. Il ne dit pas que l'éthique de soi comme pratique et développement de son talent propre est garante de stabilité dans la cité ; toutefois, il s'agit bien de cela, car si chaque individu se limitait à développer l'expression de lui-même, la cité ne pourrait que s'en porter mieux puisque, chacun étant à sa place, la multiplicité s'organiserait pour ainsi dire d'elle-même. Ne fait-il pas dire rétrospectivement à Emerson ce qu'il n'a jamais voulu dire en le citant au début de son article : « “Faites ce qui est en vous [...] et je vous connaîtrai” »¹⁹. Shusterman avait déjà énoncé, avant cet article sur le style, son attrait pour l'accord dans le divers : « N'a-t-on pas souvent caractérisé — *et cela reste encore tentant* — les sociétés selon les normes esthétiques en les concevant idéalement comme des unités organiques offrant l'équilibre optimal entre l'unité et la multiplicité — cette classique et toujours puissante définition du beau ? »²⁰. Apparemment, il ne développe pas son « message raisonnable » en ce sens en le considérant comme la réponse à une peur privée : « Si l'on doit insister sur la nécessité d'être soi-même dans la transformation de soi, c'est qu'il faut veiller à ne pas se transformer simplement en un modèle de moi supérieur préexistant, standardisé »²¹. Mais Shusterman cache sous cette intention noble — quelle activité artistique voudrait aujourd'hui imiter un modèle normalisé ? —, son véritable but : montrer que l'éthique de soi, qui somme l'individu de se continuer dans un moi meilleur en se transformant artistiquement en continuité avec ce qu'il est déjà, en développant, autrement dit, le talent qui lui est dévolu (par qui ?), est la seule éthique valable pour faire progresser l'individu et, par extension, la société. Le talent est l'histoire que l'individu doit découvrir en soi et qui doit composer la trame de ses

¹⁸ Shusterman, « Style et styles de vie », *op. cit.*, p. 108.

¹⁹ *Ibid.*, p. 104.

²⁰ Shusterman, *L'art à l'état vif*, *op. cit.*, p. 236 (nous soulignons).

²¹ Shusterman, « Style et styles de vie », *op. cit.*, p. 109.

narrations ; c'est lui qui offre au moi l'unité et la cohérence dont il a besoin pour ne pas s'évanouir dans la multiplicité ou tout simplement errer à côté de lui-même.

L'extension sociale de l'éthique de soi comme modèle d'immédiateté

En appuyant ses affirmations jusqu'à la fin sur Emerson, Nietzsche et Wittgenstein, Shusterman nous autorise, semble-t-il, à lire rétrospectivement un passage d'Emerson qu'il cite au début de son article et qui nous livre le type d'extension sociale qu'il rêve peut-être de donner à son éthique de soi : « “Croire votre pensée, croire que ce qui est vrai pour vous dans l'intimité de votre cœur, est vrai pour tous les hommes : voilà le génie” »²². Il ne s'agit pas simplement de dire que l'éthique de soi est, par une sorte d'effet d'immédiateté, l'éthique de tout le monde, ce qui est fort probable ; ce qui est plus important à retenir à notre avis, c'est de comprendre que ce qu'un individu accomplira en conformité avec ce qu'il est aura un *effet immédiat* sur la société. Nous ne croyons pas que Shusterman veut démocratiser le génie, puisqu'il reconnaît qu'il y aura toujours un nombre limité de héros et de modèles qui influenceront la vie sociale. Il désire, en revanche, démocratiser son effet : si l'on écoute bien, les voix individuelles les plus ordinaires se font entendre *immédiatement* dans la société. Comment pourrait-il en être autrement pour un pragmatiste sensible à la démocratie où toutes les voix qui s'expriment « honnêtement », c'est-à-dire pour ce qu'elles sont, doivent compter ? On pourrait sans doute rétorquer ici que le passage de l'individu à la société ne se fait pas de manière *immédiate*, mais à travers un processus de médiation historique qui mobilise certaines instances décisionnelles ou naturelles. Comme Shusterman s'inspire ouvertement de John Dewey, nous pouvons sans doute le citer comme instance valable pour nous éclairer sur le déroulement du passage de l'individu à la communauté :

L'aventure fragmentaire de l'individu singulier est élaborée jusqu'à devenir représentative et typique de la vie affective de la tribu. Certains incidents font le bonheur ou le malheur de l'ensemble du groupe et à ce titre, ils jouissent d'une attention et d'un prestige particuliers. Ainsi, la trame d'une

²² Shusterman, *ibid.*, p. 103.

tradition commence à se dessiner, l'histoire racontée devient héritage social transmissible, la pantomime devient rite convenu. La tradition qui alors prend forme devient une norme à laquelle la suggestivité et l'imagination individuelle se conforment. Un cadre contraignant pour l'imagination se construit. La communauté élabore sa vision du monde et s'appuie sur l'éducation pour y gagner les individus inconsciemment, mais aussi de façon délibérée, sous la pression sociale, les souvenirs individuels sont assimilés par la mémoire ou la tradition du groupe, et les pensées individuelles sont adaptées au corps de croyances propre à la communauté. La poésie devient figée et systématique. L'histoire racontée devient une norme sociale. Le drame originel qui rejoue une expérience importante sur le plan affectif devient un culte institutionnalisé. Des idées incidentes qui étaient libres se rigidifient et deviennent des doctrines²³.

Nous avons voulu citer en entier ce passage de Dewey pour la simple raison que malgré tout le processus de médiation naturel et institutionnel qui confirme que l'individu se continue bel et bien dans la société et que celle-ci ne fait que se développer au gré d'idées individuelles, le passage de l'individu dans la société est de l'ordre de l'effet immédiat : « certains incidents font le bonheur ou le malheur de l'ensemble du groupe et à ce titre, ils jouissent d'une attention et d'un prestige particuliers ». Si c'est dans le « bonheur » et le « malheur », dans une sensation somme toute, que se joue l'extension sociale de l'individu, nous n'avons plus aucun doute raisonnable qui nous empêcherait de l'interpréter comme un effet d'immédiateté, puisque seul un écart temporel comme une réflexion critique entre l'individu et le social pourrait induire une médiation. Or, rien ne nous indique la présence d'une telle temporalisation dans ce passage de Dewey puisque tout repose sur l'affect. Cela dit, nous sommes conscients qu'un processus de médiation prend forme dans des intermédiaires comme la tradition, la norme, l'éducation, la doctrine, etc., mais comme ce processus survient après le passage de l'individuel dans le groupe, il ne le concerne pas. Ce qui assure ultimement cet effet d'immédiateté, c'est que la société est à la mesure des hommes : en conservant et en préservant leurs expériences, elle est comme lui, un être de mémoire en devenir²⁴. Si la société n'était pas de la même nature que l'homme, il y aurait certainement un processus de transformation qui temporaliserait le passage de l'un à l'autre, mais chez Dewey, il

²³ Ce très beau et éclairant passage de Dewey, qui nous rappelle, par le ton et la précision des images, la plume de Fernand Dumont, est tiré de Dewey, *Reconstruction en philosophie*, Publications de l'Université de Pau, Farrago, Éditions Léo Sheer, 2003, p. 43.

²⁴ *Ibid.*, p. 39.

n'y a pas deux natures. La société doit rassembler la diversité individuelle sans l'écraser puisque chaque individu doit être reconnu comme un « acteur responsable du processus de définition des buts à atteindre et des politiques à mettre en œuvre, au sein des groupes sociaux auxquels ils appartiennent. Ce n'est qu'à cette condition que l'on peut parler de démocratie »²⁵. La société est donc le modèle de point de contact immédiat qui met en équilibre les différentes imaginations individuelles qui la constituent : elle cumule tout le potentiel humain. Enthousiasmé par cette vision sociale qui diminuerait les exclusions et les souffrances, Dewey n'hésite pas à accumuler les adjectifs, adverbess et noms pour parler de cette communication immédiate entre les individus qui caractérise la société :

Lorsque la libération des potentiels ne sera plus perçue comme une menace pour l'organisation et l'institution [...], lorsque la libération du potentiel humain constituera une force sociale de création, alors l'art ne sera plus un luxe étranger à la nécessité quotidienne de gagner sa vie. Gagner sa vie et vivre sa vie seront une seule et même chose. Lorsque la force émotionnelle, la force quasi mystique de la communication, du miracle de la vie et de l'expérience partagée sera spontanément éprouvée, alors la dureté et la brutalité de la vie contemporaine sera visitée par une lumière jusque-là inconnue dans notre monde²⁶.

Richard Rorty fait sans doute référence à un passage comme celui-là lorsqu'il affirme que Dewey voulait remplacer la quête de la certitude par l'exigence de l'imagination ; ce qui revient à dire que la connaissance et la communauté reposeraient sur la croyance et l'espoir²⁷.

²⁵ Dewey, *ibid.*, p. 170.

²⁶ *Ibid.*, p. 171-172. Dans un article récent sur le néo-pragmatisme, Barry Allen parle d'un « ethos urbain » pour indiquer cette communauté de singularités. Selon lui, les villes modernes, avec ses improbables formes sociales, ont transformé l'ancienne culture de la parenté en culture de l'association. Il s'ensuit une perte de cohésion globale qui aurait été fatale pour l'ancienne culture mais qui représente la force vitale de la ville. En citant un sociologue de la ville (Robert Park), il montre que « "The small community often tolerates eccentricity. The city, on the contrary, rewards it" ». Et il ajoute, « Individual success is linked to performance rather than status, and the urban economy amplifies the interdependence, specialization, and synergy of the different arts and sciences. Individuals become increasingly dependent upon the community, and the community (its prosperity) likewise comes to depend on individuals, their performance, and their cooperation », Barry Allen, « What Knowledge ? What Hope ? What New Pragmatism ? », *The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*, ed. by William Egginton and Mike Sandbothe, Albany, SUNY, 2004, p. 149.

²⁷ Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 32-34 (ES dans le reste du texte).

Ce qui explique notre intérêt pour la continuité immédiate de l'individu dans la société, c'est que nous y repérons le modèle démocratique de tous les types de relations possibles rattaché à la croyance pragmatique en l'action. En effet, dès lors que nous ne croyons plus qu'il y a un monde fixe et immuable, dès lors que nous ne pensons plus en fonction d'une nature perdue ou d'une raison à atteindre, nous concevons notre action sur le monde et sur soi-même comme une création. Celle-ci a tout de même un statut très précis : elle n'est pas une création *ex nihilo*, c'est-à-dire elle n'est pas considérée comme un passage du pur néant à l'être ; elle est plus modestement une (re)mise en relation de la diversité des éléments empiriques. C'est pour cette raison que lorsqu'il est question d'esthétique chez les pragmatistes, il peut être aussi question d'éthique : les relations formelles d'une œuvre d'art peuvent ainsi conduire au sentiment démocratique. C'est aussi en ce sens que toute activité créatrice pragmatique est une *praxis* (domaine de la vie et de l'éthique) et qu'en tant que tel, l'art même le plus noble n'est pas une *poiesis* (avènement de l'être)²⁸. La mise en relation inédite des éléments empiriques, qui est le but de l'action dans la croyance pragmatique, est de l'ordre de l'immédiateté puisqu'il n'y a pas de tiers transcendant qui réunit, par sa médiation, deux ou plusieurs termes de la diversité ; ainsi tous les éléments de la diversité empirique peuvent être mis en relation de manière immédiate. Selon la surface pure de l'empirisme radical de James, qui peut être entrevue dans des visions mystiques ou sous l'effet de narcotiques, tous les éléments empiriques sont indiscernables les uns des autres, véritable confusion sans sujet, sans objet et sans nom. Ce qui signifie, pour les pragmatistes, que l'activité créatrice n'est pas à son origine une confrontation avec le néant mais avec le chaos. Ainsi, lorsqu'il s'agit de déterminer un point de contact entre des termes qui font partie de cette masse indéterminée, il faut parler d'« effet d'immédiateté », car leur relation, n'étant jamais essentielle, sera toujours un effet. « Effet » et « immédiateté » représentent l'équation qui donne un sens à l'idée d'unité dans la diversité : la réunification entre des choses qui s'accompagne d'une conscience de leur différence. En d'autres mots, l'homme met en relation des choses tout en

²⁸ Nous nous appuyons sur les acceptions que Giorgio Agamben donne à ces termes dans *L'homme sans contenu*, op. cit., p. 92.

sachant très bien qu'entre elles gît la différence²⁹. C'est ce que nous appelons une pratique de l'immédiateté et qui caractérise le moment positif de l'idée pragmatique de croyance comme action individuelle qui détermine l'indéterminé sans avoir pour but d'atteindre la certitude (au sens ici d'une détermination fixe et immuable).

Les pragmatistes ont inventé le méliorisme pour éviter les termes « pessimisme » et « optimisme » qui n'encouragent pas l'action selon eux ; au contraire, le méliorisme incite l'action puisqu'il suppose qu'il y a et qu'il y aura toujours de nouveaux effets d'immédiateté, de nouvelles relations à produire, et plus les hommes en inventeront, plus l'effet d'unité dans la diversité sera riche. Traduit en termes politiques, le méliorisme consiste à dire que plus il y aura d'individus qui s'expriment en leur nom, plus se feront entendre les voix de l'ordinaire, moins il y aura de souffrance et d'exclusions. Cette logique tient apparemment sur une équation paradoxale : la multiplication des différences minimisera leur différence. Le lien profond qui unit le pragmatisme et la démocratie tient sur cette croyance ; et, finalement, le méliorisme et son corollaire l'espoir ne signifient pas autre chose : l'augmentation de la diversité enrichit l'unité.

Si les pragmatistes s'entendent tous sur la définition de l'action comme acte individuel qui réunit dans la différence, ils ne partagent pas toujours cependant la même conception du méliorisme. Selon la méthode scientifique, le méliorisme chez Peirce et Dewey — et, à certains égards, chez Shusterman — signifie exactement ce qu'il veut dire : « Le méliorisme consiste à croire que les conditions spécifiques qui existent à un moment donné peuvent toujours être améliorées »³⁰. Ainsi, le méliorisme doit nécessairement suivre, pour eux, le modèle de la méthode scientifique et son vocabulaire : le passage vers le meilleur se fait toujours

²⁹ Sur le pan-relationnisme dans un monde indéterminé et individuel (les termes des relations sont eux-mêmes des relations *ad infinitum*), voir le deuxième chapitre de *L'espoir au lieu du savoir* de Rorty intitulé « Un monde sans substances ni essences », *ES*, p. 57-96. Sur les relations conjonctives qui rejoignent l'idée de relation dans la différence, voir supra, 1^{re} partie, chap. 2, p. 95 (note 96). Toujours sur les relations conjonctives comme « sensation de la différence », voir Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, op. cit., p. 63.

³⁰ Dewey, *Art as Experience*, op. cit., p. 150.

logiquement à partir de conditions présentes ; ce qui veut dire, ni plus ni moins, que tout passage vers un état amélioré augmentera le nombre de relations qui pourront être vérifiées et garanties selon des critères raisonnables. Le méliorisme a pour eux le sens fort de « progrès » : les conditions d'existence à travers l'histoire se sont améliorées, ce qui a suscité plus de cohésion et moins d'exclusion. Or, il n'en va pas tout à fait de même pour Rorty et encore moins pour Cavell qui ne restreignent pas l'expérience du méliorisme à la méthode scientifique. En divisant la sphère privée et la sphère publique, Rorty pense à des types de changements qui ne fonctionnent pas du tout selon le modèle de la science ; en revenant à Emerson, Cavell aborde les relations démocratiques dans les termes du transcendantalisme qui donne une tout autre idée du méliorisme qu'il appelle le « perfectionnisme émersonien ». C'est dans l'ironie privée de Rorty et dans le « perfectionnisme sans perfectibilité » de Cavell que nous nous rapprochons de la version du méliorisme de James qui, avec son idée de meilleur qui relève plus du coup de dés et de la mystique, suppose une rupture avec le présent et un recommencement radical qui se distingue du progrès continu chez Peirce, Dewey et Shusterman. L'analyse des versions de Rorty et de Cavell semble donc nécessaire pour comprendre les différentes tentatives d'unir la diversité qui caractérisent la dernière pratique de la croyance pragmatique en l'action.

La limite de l'arbitraire : la pratique de la solidarité comme moment éthique de l'action dans le néo-pragmatisme de Richard Rorty

Le titre de l'ouvrage de Richard Rorty *Contingence, ironie et solidarité*³¹ résume à lui seul, et dans l'ordre, les trois pratiques qui modélisent le tout de la croyance pragmatique en l'action : indétermination, individualité et immédiateté. La première, qui caractérise le mieux son néo-pragmatisme, s'assimile à la déconstruction puisqu'elle se précise dans une attaque contre toutes les formes d'essentialisme ou de substantialisme dérivées des dualismes métaphysiques. Cette pratique de la « contingence », qui est le nom que nous donnons à sa pratique de l'indétermination, se distingue, toutefois, de la déconstruction en ce qu'elle ne cherche pas à montrer la tache aveugle qui circule dans un texte, mais à *abandonner*,

³¹ Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, *op. cit.*, (CNI dans le reste du texte).

plus spécifiquement, les vocabulaires qui ne sont plus utiles pour saisir sa signification actuelle³². Tous ses petits récits plus ou moins justes de la grande histoire de la philosophie ont, en effet, pour seul objectif de laisser tomber les mots (concepts, principes, idées, etc.) qui entraînent la discussion dans des impasses insurmontables³³. Fidèle à son style très synthétique et toujours un peu déroutant, il définit le lieu de sa pratique en rattachant historiquement le vocable « nécessaire » à la tâche de la philosophie :

On suppose que ce qu'il y a d'essentiel dans ce que l'on a appelé le "tournant linguistique" dans la philosophie récente, c'est qu'après avoir cru, avec Aristote, que la nécessité avait son origine dans les choses, et un peu plus tard, avec Kant, qu'elle avait son origine dans la structure de nos esprits, nous savons désormais qu'elle a son origine dans le langage. Et puisqu'il appartient à la philosophie de rechercher le nécessaire, il appartient à la philosophie de devenir linguistique³⁴.

³² Dans un article sur Umberto Eco où il tente d'abandonner la distinction selon lui inutile entre « interprétation » (appréhender le code d'un texte) et « utilité » (se servir d'un texte à des fins personnelles), Rorty accuse, au passage, la déconstruction de rejouer exactement le jeu de la métaphysique en restant prisonnière de son vocabulaire : « La croyance qui veut qu'un commentateur a découvert ce qu'un texte accomplit réellement — par exemple qu'il démystifie réellement un dispositif idéologique, ou qu'il déconstruit *réellement* les oppositions hiérarchiques de la métaphysique occidentale, au lieu de se voir simplement reconnaître la capacité d'être *utilisé* à ces fins — n'est pour nous pragmatistes qu'une forme d'occultisme de plus », « Le parcours du pragmatiste », in Umberto Eco, *Interprétation et surinterprétation*, Paris, PUF, 1992, p. 94. La répétition de l'adverbe « réellement » souligne toutefois un certain défaut, à savoir que sa critique de la déconstruction repose entièrement sur une conception de l'interprétation comme correspondance avec le réel qui n'est pas du tout compatible avec le concept d'interprétation de la déconstruction qui repose, au contraire, sur l'idée d'un réel évanescant ou d'une intotalisable *différance*. Au début des années quatre-vingt, il semblait moins hostile à la déconstruction en reconnaissant deux types de textualistes, les faibles et les forts. Selon lui, si le textualisme en général a abandonné la vérité comme correspondance à la réalité, les textualistes faibles, rattachés aux premières théories de la réception (Iser et Eco), conçoivent encore l'interprétation comme la découverte d'un code partagé, tandis que les seconds, qui sont liés à la seconde théorie de la réception (Barthes, psychanalyse, poststructuralisme), ne se soucient plus de savoir si leur vocabulaire coïncide avec celui du texte qu'ils interprètent (c'est la version du « strong poet » adaptée à l'interprétation). Ainsi, le textualiste faible, comme decodeur, n'est qu'une victime de plus du « réalisme » et de la « métaphysique de la présence ». En tant que genre du poststructuralisme, la déconstruction ne semblait pas être une victime de la métaphysique à l'époque ; une décennie plus tard, il a manifestement changé d'opinion. Faut-il toutefois préciser que son hostilité à l'égard de la déconstruction concerne particulièrement la tentative de Paul de Man de remplacer le discours philosophique par le discours littéraire dans la quête de la correspondance à la réalité. Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, *op. cit.*, (CP dans le reste du texte).

³³ *L'homme spéculaire* et *Conséquences du pragmatisme* sont néanmoins les deux livres où il s'adonne le plus à cette pratique de la contingence.

³⁴ CP, p. 101.

Rorty est conscient, toutefois, qu'en se débarrassant de la « nécessité », il risque d'abandonner aussi la philosophie puisque leur destin se recoupe. Or, n'étant pas un prophète des fins, il se contente de diluer toute détermination qui préserve la pureté des choses dans des vocabulaires ultimes, c'est-à-dire non périssables. Il affirme en ce sens que : « Ne plus faire appel au concept de nécessité, ce serait ne plus se soucier de garder la philosophie pure »³⁵. Toute la philosophie du langage orientée par le positivisme logique depuis Carnap a utilisé différentes expressions pour indiquer la même limite nécessaire, ce véritable *telos* de la recherche qu'est la « correspondance avec la réalité ». Même s'il tâche d'arracher les nécessités comme de la mauvaise herbe, Rorty accepte d'emblée le tournant linguistique de la philosophie ; il recentre toutefois son travail sur la pratique de la contingence. Dans un chapitre intitulé justement « La contingence du langage », il présente ses véritables prédécesseurs, Wittgenstein et Davidson. Du premier, il retient l'idée des « jeux de langage » parce qu'elle lui permet d'éliminer la nécessité des critères qui relèveraient soit du monde objectif des choses soit du monde subjectif de l'esprit : « La tentation de chercher des critères est la manifestation d'une tentation plus générale : celle qui conduit à penser que le monde, ou le moi humain, possède une nature intrinsèque, une essence »³⁶. Ce faisant, l'homme peut renoncer à l'idée qu'il doit s'exprimer convenablement en découvrant les véritables concepts qui rattachent les mots au monde. Ainsi, ce renoncement signifie, en définitive, l'abandon de la Vérité comme correspondance avec le réel.

Quand nous considérons des exemples de jeux de langage alternatifs [...] il est difficile d'imaginer que le monde rende l'un d'eux meilleur que l'autre, bref que le monde puisse les départager. Lorsqu'on déplace la notion de « description du monde », du niveau de phrases gouvernées par un critère au sein de jeux de langage, au niveau de jeux de langage envisagés dans leur totalité, de jeux que nous ne départageons pas en nous référant à des critères, l'idée que le monde décide des descriptions qui sont vraies n'admet plus de sens bien clair. Il devient difficile de penser que, de façon ou d'une autre, le vocabulaire est déjà là, dans le monde, qu'il attend seulement que nous le découvrons. L'attention [...] aux vocabulaires dans lesquels les phrases sont formulées, plutôt qu'à des phrases isolées, nous fait comprendre, par exemple, que le fait que le vocabulaire de Newton nous permette de prédire

³⁵ CP, p. 103.

³⁶ CIS, p. 25.

le monde plus facilement que celui d'Aristote ne signifie pas que le monde parle newtonien³⁷.

L'assouplissement des critères permet finalement de concevoir (et c'est ce qu'il faut retenir, selon lui, des Romantiques) que les langages sont une affaire de création et non de découvertes³⁸. La philosophie doit donc laisser tomber la recherche de la pureté du langage en se donnant pour tâche la création de son propre vocabulaire, comme pour la littérature, rejoignant ainsi l'activité littéraire. Rorty ne redoute pas d'affirmer dès lors que

quelqu'un comme Galilée, Yeats ou Hegel (un "poète", au sens large que je donne à ce terme, au sens de "celui qui fait des choses inédites") est en règle générale incapable de préciser exactement ce qu'il entend faire avant d'élaborer le langage dans lequel il y parvient. Son nouveau vocabulaire lui permet, pour la première fois, de formuler ses desseins. C'est un instrument qui lui permet de faire quelque chose qu'il eût été impossible d'envisager avant l'élaboration d'un ensemble particulier de descriptions, celles qu'il aide précisément à fournir³⁹.

En soutenant que le langage relève de l'imagination plutôt que la raison — et en cela il est fidèle à Dewey —, Rorty s'inspire de Donald Davidson qui représente, à son avis, celui qui a tiré le plus de conséquences de l'idée que le langage n'a plus à être pensé d'une manière adéquate ou inadéquate par rapport au monde ou à l'esprit. Il retient d'abord sa conception de la « théorie fugitive » qui suggère que le langage se comprend dans le comportement d'une personne, c'est-à-dire dans un ensemble de conjectures sur ce qu'elle fera dans telles ou telles conditions. Ainsi, selon cette théorie, nous pouvons affirmer que deux ou plusieurs personnes parlent le même langage si elles se comportent de la même façon dans la même situation. De plus, puisqu'elle ne repose sur aucune nécessité, sur aucun concept *a priori* qui révélerait la présence d'un langage naturel, cette théorie est « fugitive » parce qu'elle est constamment révisée en fonction des contextes et des personnes⁴⁰. Ce qui l'attire sans doute le plus chez Davidson, c'est sa généralisation du langage comme

³⁷ *CIS*, p. 24-25.

³⁸ *CIS*, p. 26.

³⁹ *CIS*, p. 33.

⁴⁰ *CIS*, p. 35.

métaphore qui empêche d'apprécier sa valeur selon des critères d'adaptation au dessein de Dieu ou de la nature. Si cette métaphorisation du langage n'a rien de nouveau, elle est toutefois poussée à sa limite en abandonnant la signification commune de la métaphore comme substitut analogique : plutôt que d'être le signe d'un sens caché, elle se fait signe à elle-même en se limitant à l'effet de son apparence.

Davidson affirme très précisément ceci en disant qu'il ne faut pas penser que les expressions métaphoriques ont un sens distinct de leur sens littéral [...] Davidson nie [...] "la thèse suivant laquelle est associée à une métaphore un contenu cognitif que son auteur souhaite transmettre et que l'interprète doit saisir pour recevoir le message". [...] Glisser une métaphore dans un texte, c'est comme recourir aux italiques, à des illustrations ou encore à une ponctuation ou à des formats étranges. Ce sont là autant de façons de produire des effets sur votre interlocuteur ou votre lecteur, mais pas de transmettre un message⁴¹.

Nous pourrions nous demander pourquoi il tient autant à garder le terme « métaphore » s'il le vide complètement de son sens. Sans doute veut-il étendre à tout le langage l'effet de persuasion qui est l'objectif commun de tous les procédés rhétoriques. Il rejoindrait ainsi Steven Mailloux qui associe sans réserve le « pragmatic turn » au « rhetoric turn ». Cette réponse est valable, mais elle ne dit pas pourquoi Rorty choisit précisément la métaphore. Dans le contexte américain où la raison de la philosophie du langage consiste à ravalier l'écart entre les mots et le monde, la généralisation de la métaphore agit comme une antithèse provocante. En effet, étant l'un des procédés de figuration qui entretient le moins de liens avec ce qu'elle figure, la métaphore ouvre l'espace entre le monde et les mots plutôt que de le refermer. Et en ajoutant que le sens de la métaphore réside uniquement dans son propre effet, Rorty crée une telle béance entre les mots et le monde qu'il ne sert plus à rien de rechercher leur ancrage : l'imagination prend le dessus sur la raison, et la philosophie analytique aura été un épisode de plus qui le confirme en *imaginant* sa propre impossibilité⁴².

⁴¹ *CIS*, p. 40.

⁴² Nous pourrions sans doute situer son usage de la métaphore dans un contexte où règne la déconstruction. Mais contrairement à cette dernière, en abandonnant l'idée du signifié comme manque, il refuse de considérer la métaphore dans le jeu infini du signifiant qui renvoie à un autre signifiant ; pour Rorty, une métaphore doit être considérée comme un « vocabulaire final ».

Selon Rorty, la conception du langage de Davidson, et avant lui celle de Wittgenstein, rejoint les visions nietzschéennes de l'évolution contingente du monde où les anciennes formes de vie sont remplacées par de nouvelles en changeant de vocabulaires sans but précis, sinon celui de satisfaire le besoin d'imagination de l'homme. Comme il n'y aura jamais de certitudes pour les pragmatistes, Rorty assume entièrement l'idée selon laquelle l'évolution contingente du monde est une croyance qui remplace les anciennes croyances qui concevaient le progrès soit comme la découverte du monde objectif des choses, soit comme la réalisation du monde subjectif de l'esprit. Selon cette dernière, poètes et philosophes se reconnaissent une pratique commune : atteindre le sommet d'une culture en imaginant des métaphores (nouveau vocabulaire) qui remplaceront les anciennes (les vocabulaires finaux précédents⁴³). L'histoire humaine ne se déroule pas comme une longue métaphore filée dont il faudrait faire l'exégèse, mais comme une série décousue de figures et d'images éprouvées au premier degré :

Une culture où les métaphores nietzschéennes seraient littéralisées serait une culture tenant pour acquis que les problèmes philosophiques sont aussi temporaires que les problèmes poétiques, qu'il n'est point de problèmes qui lient toutes les générations les unes aux autres pour n'en faire qu'une seule espèce que l'on nomme "humanité". L'histoire humaine considérée comme l'histoire de métaphores successives nous laisserait voir le poète, au sens générique de faiseur de nouveaux mots, de façonneur de nouveaux langages, comme l'avant-garde de l'espèce⁴⁴.

Rorty pousse encore plus loin les visions de Nietzsche et développe la pratique de la contingence dans la conscience de soi que les Romantiques nous ont léguée selon lui. Ce passage marque une alliance entre les philosophes et les poètes à l'initiative des premiers. En effet, depuis le romantisme, les philosophes ont devancé les poètes en revendiquant un pouvoir d'autocréation. Ceci explique par ailleurs le déferlement des attaques contre Platon et la métaphysique en général : pour s'auto-crée, il faut se libérer de la tradition. Dès lors, les philosophes vivent dans « l'angoisse de l'influence », c'est-à-dire dans la peur d'être une simple

⁴³ Le « vocabulaire final » chez Rorty n'indique pas l'état ultime du langage, mais l'état temporaire et périssable d'un langage qui est utilisé par une ou plusieurs personnes dans un contexte et un temps donnés.

⁴⁴ *CIS*, p. 43.

répétition de ce qui a déjà eu lieu : « Dans cette optique nietzschéenne, ce qui pousse à penser, à chercher, à se ratisser plus systématiquement encore, ce n'est pas l'émerveillement mais la terreur. C'est une fois encore, pour reprendre la formule de Bloom, "l'horreur de découvrir que l'on n'est qu'une copie ou une réplique" »⁴⁵. Il devient apparent, ici, que la pratique de la contingence chez Rorty aboutit à une pratique individuelle de soi qui désire s'imposer en imaginant dans le langage des « choses inédites » : n'ayant plus aucun message caché à transmettre, les mots sont utilisés par les philosophes et les poètes pour présenter des images du monde et de soi qui, parce qu'elles sont périssables, peuvent être renouvelées. Il s'agit là du but de la croyance pragmatique en l'action comme nouveauté : « Le paradigme d'un tel récit est la vie du génie qui peut dire de la portion pertinente du passé, "Ainsi l'ai-je voulu", parce qu'il a trouvé une manière de décrire le passé que le passé n'a jamais connue et trouvé ainsi à affirmer un soi que ses précurseurs n'ont jamais cru possible »⁴⁶. Cette pratique repose enfin sur l'émotion particulière engendrée par la dialectique du dicible et de l'indicible : le vocabulaire nouveau suscite une vive impression sur l'imagination en se présentant comme la possibilité de prononcer l'imprononçable⁴⁷. Rorty apprécie l'indicible parce qu'il a comme effet pratique d'exciter l'imagination ; or, comme toute croyance qui produit un effet pratique est vraie pour le pragmatiste, il faut en conclure qu'il y a une vérité de l'indicible. En cela, il se sépare de son maître Dewey qui, en croyant uniquement en la valeur de la méthode scientifique comme langage, voulait bannir les vocabulaires qui découlaient des croyances religieuses. Rorty se tourne donc vers William James en refusant de préférer un type de langage à un autre : tous les langages possèdent la vertu de produire un effet sur l'imagination⁴⁸.

⁴⁵ *CIS*, p. 56.

⁴⁶ *CIS*, p. 56.

⁴⁷ *CP*, p. 219.

⁴⁸ « Il nous faut bien davantage nous accorder avec William James, précisément, quant à ce qui le sépare de Peirce et de Dewey, en admettant avec lui que la science et la religion sont toutes deux des voies qui mènent à des croyances vraies, même si ces croyances répondent à des fins différentes », *ES*, p. 41.

Dans son introduction au pragmatisme intitulé *Espoir au lieu du savoir*, Rorty adopte un ton inspiré qui rappelle celui qui a fait la gloire des grands textes que l'on attribue à la tradition pragmatiste américaine (*Le savant américain* d'Emerson, *Le pragmatisme* de James, *La reconstruction en philosophie* de Dewey). Dans ce livre, il s'enthousiasme tellement à l'idée de cette « seconde naissance » qui s'opère sur une pratique de la contingence de soi léguée par cette tradition qu'il ne ménage pas son orgueil patriotique : « Cette capacité de nous engendrer nous-mêmes nous rend, nous autres Américains, aussi vieux que Dieu lui-même, philosophiquement parlant, même si nous sommes plus jeunes, biologiquement parlant, que les reptiles ou les Européens »⁴⁹. Si cette suffisance produit, sans nul doute, un effet de répulsion sur toute pensée sérieuse, c'est qu'elle tient justement sur une conception forte de l'ironie.

Pour Rorty, l'ironiste est quelqu'un qui ne possède aucun critère pour trancher si une description est bonne ou juste ; il est, autrement dit, incapable de devenir ou de parler d'un être-en-soi. Contrairement à Shusterman, l'expression de Nietzsche « qui on est effectivement » ne rejoint pas, chez Rorty, le talent intime de chacun, mais les goûts et les idées que le moi s'est créés et à partir desquels il se juge. Le genre d'autonomie que cherche l'ironiste repose, d'une part, sur la forme du raisonnement dialectique dont l'unité est le vocabulaire et non la résolution et, d'autre part, sur la méthode de la « redescription » plutôt que de l'inférence : « Les ironistes se font une spécialité de *redécrire* tout un éventail d'objets ou d'événements en un *jargon* qui recourt partiellement aux *néologismes* dans l'espoir d'inciter les gens à adopter et développer ce jargon »⁵⁰. Même si le travail de l'ironiste aboutit à proposer des modèles que d'autres individus suivront — ceux qui auront réussi seront les héros de l'heure —, chaque individu est potentiellement un ironiste qui pourrait en contester un autre⁵¹. En cela Rorty se distingue encore une fois de Shusterman où l'émulation est fondamentale dans la pratique de soi :

⁴⁹ *ES*, p. 48.

⁵⁰ *CIS*, p. 117 (nous soulignons).

⁵¹ Cela provoque parfois des tensions entre les ironistes eux-mêmes. En effet, dans son article paru dans le livre d'Umberto Eco, *Interprétation et surinterprétation*, Jonathan Culler se plaint de l'attitude

Ce que nous cherchons à savoir, c'est s'il faut ou non adopter ces images : nous recréer, en tout ou en partie, à l'image de ces hommes. Et c'est en expérimentant les vocabulaires qu'ils ont concoctés que nous entreprenons de répondre à ces questions. Nous nous redécrivons nous-mêmes en même temps que notre situation et notre passé en ces termes et en comparons les résultats à ceux d'autres redescriptions possibles qui emploient les vocabulaires d'autres figures⁵².

Dans un texte récent, Rorty souligne encore l'importance de ces ironistes « forts » qui parviennent à imposer un vocabulaire nouveau sur les ruines des mots de la tradition. Il ne le fait plus cependant en utilisant la catégorie générale du « maître » ou celle plus précise du « strong poet » de Bloom, mais grâce à un type qui appartient au vocabulaire de la spiritualité orientale : « Waiting for a guru is waiting for the human imagination to flare up once again, waiting for it to suggest a way of speaking that we had not thought of before »⁵³. Rappelant sans doute, par cette utilisation, l'expérience des « seventies » qui reposait sur une désubjection radicale de la rationalité occidentale, Rorty indique que l'ironiste peut utiliser ce qu'il veut pour se construire « le meilleur moi possible »⁵⁴. C'est peut-être pour cette raison qu'il récupère le vocabulaire de la tradition pragmatique plutôt que de le changer en introduisant l'idée de méliorisme dans la pratique de soi : est meilleur ce qui contient davantage de « bon » que ce qui précède, et est « bon » [et c'est là qu'il se limite aux grandes voix de la tradition] ce qui produit la « “variété et la liberté” » (Whitman) et la « croissance » (Dewey)⁵⁵. Si Rorty est conscient que ces réponses sont floues, il reconnaît néanmoins leur utilité non pas conceptuelle mais affective :

de certains de ses confrères (Rorty, mais surtout Fish) qui, après avoir connu le succès en remettant en question les conceptions de leurs aînés dans un corps spécifique de connaissance où il est possible d'argumenter, veulent maintenant abolir « la structure qui leur a permis d'atteindre leur position et qui permettrait à d'autres de les contester à leur tour » (Culler, « Défense de la surinterprétation », *Interprétation et surinterprétation*, op. cit., p. 110). La position de l'ironiste semble donc accessible uniquement à ceux qui s'opposent non pas à d'autres ironistes, mais à des penseurs sérieux. Or, qu'arrive-t-il lorsque le champ théorique est dominé par des ironistes comme Fish ou Rorty ? C'est le problème de Culler qui ressent le « fâcheux inconvénient » du théoricien dont parle Rorty qui, dans sa peur de se faire redécrire, prétend arrêter tout processus de redescription avec lui, comme s'il avait trouvé quelque chose de plus grand que tous ses prédécesseurs, *CIS*, p. 149-150.

⁵² *CIS*, p. 119-120.

⁵³ Richard Rorty, « A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy », in *The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*, ed. by William Egginton and Mike Sandbothe, Albany, SUNY, 2004, p. 143..

⁵⁴ *CIS*, p. 120.

⁵⁵ *ES*, p. 25.

peu importe ce qui vient, ce n'est pas le but final qui compte, mais l'effet saisissant de l'appel ou de la vision. En recourant à cette rhétorique de « l'étonnement », il conçoit l'ironiste comme celui qui ouvre le futur et fonde la continuité de la vie sur l'espoir.

Contrairement à ce que nous pourrions penser, la contingence du langage (la métaphore sans message) et la contingence de soi (l'ironie au sens fort du terme) qui définissent les contours de l'action n'amènent pas Rorty à célébrer l'arbitraire comme l'expression ultime de la liberté humaine. Certes, l'homme peut jouir de sa contingence, mais cette jouissance se fait dans une certaine limite. En suivant encore une fois Davidson, Rorty affirme que « nous ne pourrions être jamais plus arbitraires que le monde ne nous permet de l'être »⁵⁶. Nous pourrions peut-être penser qu'il fait référence, ici, à la relation de l'homme avec le monde indivis ou l'expérience pure dans l'empirisme radical de James, ce monde parfaitement indéterminé mais prêt à l'être, qui justifie, en bout de ligne, le libre arbitre. Mais il ne s'agit pas de cela dans l'énoncé de Davidson quoique l'une de ses conséquences s'assimile aux effets de l'expérience pure de James. En disant que nous ne pouvons pas être plus arbitraire que le monde, Rorty affirme implicitement que l'homme et le monde entretiennent un rapport immédiat, non pas comme s'il s'agissait d'un retour de la métaphysique de la présence, mais plutôt comme un rapport non médiatisé par un concept, une idée ou un mot. En d'autres termes, ce « contact avec le monde », comme Rorty le dit lui-même, n'est pas de l'ordre de la relation représentative (indirecte, médiatisé) mais causale. En suivant Davidson, Rorty essaie d'éviter le relativisme et l'arbitraire en incorporant dans la relation de l'homme au monde l'idée de « pressions causales » : l'effet de la relation causale, « c'est qu'elle nous fait tenir à des croyances et que nous continuons à tenir aux croyances qui se révèlent être des guides fiables pour obtenir ce que nous désirons »⁵⁷. Autrement dit, les croyances qui s'adapteront à leur environnement, qui trouveront des échos dans leur milieu, seront des croyances qui ne seront pas plus arbitraires que le monde. Cette affirmation veut

⁵⁶ *ES*, p. 34.

⁵⁷ *ES*, p. 35.

surtout dire une autre chose : les croyances qui prétendront être plus arbitraires que le monde seront des croyances qui n'en recevront aucune réponse, et parce qu'elles en auront dépassé la limite, leur « contact avec le monde » s'évanouira. Même s'il ne l'affirme pas de cette manière, Rorty tient beaucoup à ce rapport causal comme « effet immédiat » entre les croyances des hommes et le monde, car il lui offre une mesure qui lui permet de distinguer les croyances qui peuvent aboutir à des expériences concrètes de celles qui sont purement chimériques. Finalement, le pragmatiste abandonnera les croyances qui ne produisent pas un tel effet.

L'effet d'immédiateté comme conséquence de la relation causale avec le monde réintroduit l'idée de limite dans la pensée de Rorty. L'énoncé « nous ne pourrions jamais être plus arbitraires que le monde ne nous permet de l'être » contient implicitement l'idée qu'il y a une sorte d'élément « commun » à tous les hommes, une limite à la liberté individuelle imposée du dehors : c'est le monde qui légifère sur l'arbitraire et non l'individu. Pourquoi Rorty se serait-il embêté à reprendre l'énoncé de Davidson s'il ne voulait pas imposer une telle limite à la liberté individuelle dans l'ordre de la contingence ? Or, nous pensons qu'il y a une pensée de la limite chez lui qui lui donne la possibilité de fonder une pensée originale du commun. Si Rorty tient toujours à l'ironie comme pratique individuelle forte, il fait remarquer néanmoins que la contingence qui la soutient ne lui garantit pas une licence pour toutes les fantaisies : en poussant individuellement l'arbitraire au-delà de sa limite, c'est-à-dire au-delà de ce que le monde lui permet, l'homme se met à fonder des déterminations qui impliquent nécessairement les autres. Cette implication peut s'entendre de deux façons : soit l'individu refonde esthétiquement ou philosophiquement un moi authentique sur ses fantaisies grandiloquentes qui prétendent redécrire les autres, soit il tente de l'imposer politiquement à autrui par la force. Dans le premier cas, il s'agit d'une cruauté verbale et une humiliation ; dans le second, d'une cruauté tout simplement physique. Ainsi, lorsqu'il atteint la *limite*

de l'arbitraire du monde, l'homme réduit à soi le *nécessaire* et fait souffrir les autres⁵⁸.

En réduisant l'ironie à la sphère privée, nous sentons bien que Rorty tente de la modérer sans vouloir pourtant l'abandonner : l'ironiste doit poursuivre sa quête d'autonomie en travaillant à sa propre autocréation sans y voir quelque chose qui rejouerait la nécessité et échapperait ainsi au temps et au hasard. Contrairement à Nietzsche et Heidegger qui désiraient marquer l'Histoire, Proust avait compris, selon Rorty, que son travail était local et privé, et qu'en cela, il ne concernait que lui-même :

Cette quête du sublime historique — de la proximité de quelque événement comme la réduction de la distance entre le sujet et l'objet ou l'avènement du Surhomme, ou encore l'avènement de la métaphysique — conduit Hegel, Nietzsche et Heidegger à s'imaginer dans le rôle du "dernier philosophe". S'efforcer de se mettre dans cette position, c'est s'efforcer d'écrire quelque chose qui rendra impossible toute redescription autrement que dans ses propres termes, qui interdira que l'on devienne un élément du beau motif de quelqu'un d'autre, une petite chose de plus. Rechercher le sublime, ce n'est pas seulement chercher à créer le goût au nom duquel on se juge, mais interdire à quiconque de porter un jugement sur soi au nom de quelque autre goût. Proust eût été tout à fait satisfait de penser qu'il pût servir d'élément dans les beaux motifs d'un autre [...] Mais cette pensée est parfois plus que n'en peut supporter un théoricien ironiste comme Nietzsche⁵⁹.

En formant la catégorie de « l'ironiste privé », Rorty préserve les grands noms de la philosophie et de la littérature en affirmant qu'ils aident les hommes dans leurs efforts à se définir intimement eux-mêmes. Une fois confinés à cette tâche, il parvient à garder intacte la sphère publique, ce qui lui permet, entre autres, d'immuniser les ironistes contre les attaques des rationalistes comme Habermas qui

⁵⁸ Le cas limite d'une autocréation de soi qui ravale tout le nécessaire aboutit à un type extrême de souffrance et d'humiliation que Rorty appelle « briser quelqu'un » : « Amener quelqu'un à renier une conviction sans raison est le premier pas d'une entreprise destinée à le rendre incapable d'avoir un moi parce qu'il devient ainsi incapable de tisser une toile cohérente de croyances et de désirs. C'est le rendre irrationnel en un sens très précis : il est incapable de donner de sa croyance une raison qui cadre avec ses autres croyances. Il devient irrationnel, non pas au sens où il a perdu tout contact avec la réalité, mais au sens où il n'est plus à même de rationaliser, de se justifier à ses propres yeux », *CIS*, p. 245.

⁵⁹ *CIS*, p. 152.

veulent les renverser parce qu'ils nuisent à l'espoir social⁶⁰. Cette apologie de l'ironie s'effectue, cependant, sur une rupture franche entre les sphères privée et publique qu'il représente, en correspondance avec le *goût du jour*, dans le conflit qui oppose Foucault et Habermas aux États-Unis. En effet, Rorty récupère les deux penseurs non pour les fusionner, mais pour montrer que leur incommensurabilité est à l'image de la rupture entre le privé et le public. Ainsi, s'il admire les critiques foucaaldiennes des institutions libérales, son pessimisme à l'égard de ces dernières l'empêche d'en faire un allié politique, il lui attribue donc un rôle privé ; s'il rejette la position philosophique de Habermas qu'il fait tenir sur le concept de « raison communicationnelle » et qu'il appelle non sans provocation un « rationalisme au goût du jour », il souligne son apport public en concevant positivement les sociétés libérales actuelles dans leurs luttes contre la souffrance⁶¹. Cette rupture entre les deux sphères n'est pas cependant un pis-aller pour Rorty puisqu'elle lui permet d'abandonner le projet métaphysique de réconciliation de la vie privée et de la vie publique, projet qui subsistait encore chez les premiers ironistes dans leur désir de projeter leurs narrations privées sur l'écran de la vie publique⁶². Il propose tout simplement de renoncer à l'idée qu'être bon envers soi représente nécessairement une bonté envers autrui.

Si la sphère privée semble irréconciliable avec la sphère publique, c'est que leur relation a été mal établi autant par les ironistes que les libéraux.

Les historicistes chez qui dominant le désir d'autocréation, d'autonomie privée (Heidegger et Foucault, par exemple) sont encore enclins à voir la socialisation avec les yeux de Nietzsche, comme l'antithèse de quelque chose de profondément enfoui en nous. Les historicistes chez qui domine le désir d'une communauté humaine plus juste et plus libre (Dewey et

⁶⁰ Et il ajoute « Des théoriciens ironistes comme Hegel, Nietzsche, Derrida et Foucault nous sont, me semble-t-il, d'un grand secours dans notre effort pour nous former une image de nous privée, mais ils nous sont sans utilité aucune lorsqu'il est question de politique », *CIS*, p. 123.

⁶¹ *CIS*, p. 97-104.

⁶² « La métaphysique espérait réunir notre vie privée et notre vie publique en nous montrant qu'il était possible d'associer découverte de soi et utilité politique. Elle espérait fournir un vocabulaire final qui ne se scinderait point en une portion privée et une portion publique. Elle espérait être à la fois belle sur une petite échelle et sublime sur une grande échelle publique. La théorie ironiste suivit son cours en essayant d'opérer cette même synthèse à travers la narration plutôt qu'un système. Mais l'effort était sans espoir », *CIS*, p. 169.

Habermas, par exemple) sont encore tentés de penser que le désir de perfection privée est contaminé par "l'irrationalisme" et "l'esthétisme"⁶³.

En fait, les ironistes et les libéraux se sont trompés en considérant le type de relation qui réunit le public et le privé sur le mode représentationnel : la sphère privée ne doit pas se considérer comme étant une image de la vie publique et, inversement, la sphère publique n'est pas un symbole de l'individu privé. Il faut remplacer ce rapport représentationnel par une « relation causale » en se disant que si le public et le privé ne se représentent pas, ils ont toutefois un effet l'un sur l'autre⁶⁴. Quoique Rorty ne semble entrevoir aucun moyen d'opérer une synthèse de Foucault et de Habermas, ce nouveau rapport entre le privé et le public laisse présager la possibilité d'un « postmodernisme critique ». Voici comment il imagine l'effet du public sur le privé :

[...] l'idée que l'objet de l'organisation sociale est de laisser à chacun une chance d'autocréation au mieux de ses aptitudes et que cet objectif exige, outre la paix et la richesse, les "libertés bourgeoises" classiques. [...] [Cette conviction] reposerait sur rien de plus profond que les faits historiques qui suggèrent que sans la protection de quelque chose comme les institutions de la société libérale bourgeoise, les gens seront moins capables d'assurer leur salut privé, de se créer une image d'eux-mêmes, de ratisser leurs toiles de croyances et de désirs à la lumière de tous les individus ou livres nouveaux qu'ils peuvent rencontrer⁶⁵.

⁶³ *CIS*, p. 14.

⁶⁴ En séparant les sphères privée et publique, Rorty a offert à ses critiques une source inépuisable de discussion, véritable cadeau empoisonné — sans doute y a-t-il un peu d'ironie dans cette rupture — puisqu'il est difficile de ne pas l'aborder lorsque nous le commentons. Nous nous sommes donc fait prendre au jeu. Cela dit, à notre connaissance, aucun de ses critiques n'a tenté de repenser les liens entre les sphères privée et publique à partir des « pressions causales » de Davidson. En comparant Lacan et Rorty, William Egginton propose une solution, somme toute, maladroite qui consiste à fonder une sorte de psychanalyse pragmatiste qui interpréterait les maux sociaux comme les symptômes d'un sujet qui a été humilié par une redescription. Sa solution est la suivante : « You learn to redescribe and to distance yourself from your final vocabulary in private so that in public others don't have this power over you » (William Egginton, « Keeping Pragmatism Pure : Rorty with Lacan », in *The Pragmatic Turn in Philosophy*, op. cit., p. 213). Cette solution est peu convaincante, car elle tient sur une étrange équation qui reproduit ce qu'elle veut éviter. En effet, la réduction de la souffrance dans la sphère publique serait alors proportionnelle à l'augmentation du nombre d'ironistes ; or, cela suppose que l'ironiste est le type de personne que tout le monde doit être si l'on veut minimiser les souffrances dans la cité. En proposant une redescription qui s'impose à tous, cette solution devrait donc humilier tous ceux qui ne se décrivent pas comme ironiste.

⁶⁵ *CIS*, p. 125-126. Dans sa méfiance à l'égard de la démocratie américaine qui a si peu de mémoire et où tout semble être accepté sans aucune contrainte, Georges Steiner doute que les conditions de vie libérales des Américains puissent inspirer l'art en général et la littérature en particulier. En se demandant quelle importance peut avoir une œuvre dans ces conditions, il pose une question qui lui semble si décisive qu'il s'accommode bien de sa simplicité : « Qu'est-ce qui est porteur de la plus grande menace pour la conception de la littérature et de l'argumentation intellectuelle de premier

La société ne représente pas les individus privés, mais a un effet sur eux en leur permettant de s'épanouir. Nous pourrions dire que le rapport causal qui est impliqué dans l'incidence du public sur le privé doit produire un *effet de liberté*. Cet effet lui a sans doute inspiré son idée de « charte du libéralisme » qui prône la « poétisation » plutôt que la rationalisation de l'ensemble de la culture et de la société. Les individus ont alors une chance égale de réaliser leurs fantasmes idiosyncrasiques⁶⁶. À l'inverse, l'individu privé peut être ironiste, peut travailler à son autocréation, en autant que celle-ci ne dépasse pas la limite de l'arbitraire du monde défini par la croyance libérale que « la cruauté est la pire chose que nous puissions faire »⁶⁷. Son concept de cruauté ne concerne pas seulement les souffrances physiques, il implique également les redescriptions privées des autres qui provoquent l'humiliation. Puisqu'il doit éviter de produire un effet de cruauté, c'est-à-dire de souffrance et d'humiliation, l'effet produit par le privé sur le public est de l'ordre de la *sympathie* ou de la *solidarité*. Le combat contre la cruauté de Rorty se précise : il ne cherche pas à dire, comme les métaphysiciens libéraux, ce qu'est l'injustice sociale, mais à nous prévenir « contre les tendances à la cruauté inhérente à la quête d'autonomie »⁶⁸. Il n'y a donc pas d'être humain cruel en soi : la cruauté est l'effet produit par une relation qui dépasse la limite de l'arbitraire du monde.

Puisque les pragmatistes se laissent ouvertement guider par l'espoir d'un futur meilleur, il va de soi qu'ils n'ont aucune crainte de formuler leurs idéaux sous la forme de l'utopie. Rorty ne se cache pas d'avoir la sienne :

ordre : l'appareil d'oppression politique en Russie et en Amérique latine (actuellement la terre la plus brillante du romancier), la sclérose de la méritocratie et du "classicisme" de la vieille Europe, ou un consensus autour des valeurs spirituelles et sociale ? », Steiner, « Les archives de l'Éden », *Passions impunies*, op. cit., p. 311-312. Il faut croire que la suffisance et le patriotisme parfois éhontés des Américains et que nous retrouvons à plusieurs endroits dans l'œuvre de Rorty réveillent des passions qui ne datent pas d'aujourd'hui.

⁶⁶ CIS, p. 86.

⁶⁷ Il précise que « Le plus près que nous puissions être de faire rejoindre ces deux quêtes consiste à considérer que le but d'une société juste libre est de laisser ses concitoyens être aussi privatistes, "irrationalistes" et esthétisants qu'il leur plaît de l'être du moment qu'ils le font sur leur temps à eux ; qu'ils ne causent pas de tort à d'autres et qu'ils n'emploient pas les ressources nécessaires aux moins avantagés », CIS, p. 14-15.

⁶⁸ CIS, p. 199.

Dans mon utopie, la solidarité humaine serait perçue non pas comme un fait dont il faudrait prendre acte en dissipant les “préjugés” ou en creusant jusqu’à des profondeurs encore inexplorées mais, plutôt, comme un objectif à atteindre. Et ce, non point par la recherche, mais par l’imagination, la faculté de reconnaître par l’imagination des semblables qui souffrent en des personnes qui nous sont étrangères. La solidarité ne se découvre pas par la réflexion, elle se crée. Elle se crée en devenant plus sensible aux détails particuliers de la douleur et de l’humiliation d’autres types de personnes, qui nous sont peu familières⁶⁹.

Contrairement à la pratique privée de l’ironiste qui produit involontairement un effet de sympathie en n’étant pas plus arbitraire que le monde ne le permet, dans cette utopie libérale, la solidarité est considérée comme une pratique publique — elle se crée ! — qui produit une relation causale entre les individus d’une même communauté qui n’est pas médiatisée par une essence ou par un concept. Cette pratique a pour objectif de produire un effet de sympathie que nous appelons « effet d’immédiateté » (Rorty emploie à l’occasion le terme « consensus »). Pour Rorty, l’élargissement de la sympathie qui correspond à une augmentation du nombre de relations dans une société équivaut au progrès moral, car, comme tout est relationnel chez lui, la morale ne se définit à aucun moment en fonction d’un moi qui existerait en dehors de ses relations avec les autres. La tâche éthique consiste donc à réduire l’écart qui sépare les individus ou les groupes en imaginant des liens locaux qui donnent consistance au tissu social.

Pour nous, pragmatistes, progresser moralement, c’est plutôt comme de coudre ensemble un immense kilt, polychrome, que de rechercher une vision plus claire de quelque chose de vrai et de profond. Nous préférons plutôt minimiser chaque différence. [...] Notre espoir, c’est de coudre ces groupes ensemble avec mille petits points communs qu’ont leurs membres plutôt que d’en spécifier un seul d’importance, leur communauté humaine⁷⁰.

En nous rappelant l’image de la mosaïque de cultures propre au multiculturalisme, le kilt n’est pas, proprement dit, un effet d’immédiateté mais de contiguïté qui ne représente que partiellement la pratique de la solidarité chez Rorty. C’est d’ailleurs pour cette raison, à notre avis, qu’il ajoute les « mille petits points communs » qui rappellent que les morceaux d’un kilt ne font pas que se toucher comme dans une mosaïque pour former une seule grande image. Mise en commun qui se confond

⁶⁹ *CIS*, p. 17.

⁷⁰ *ES*, p. 126.

avec mille raccords, la solidarité se pratique localement et non globalement, ce qui veut dire que les effets d'immédiateté qui en résultent se retrouvent donc ici et là et non partout à la fois. Il s'ensuit que l'augmentation de la solidarité ne signifie pas la réduction de ces différents effets dans une grande immédiateté qui les réunirait tous — nous nous retrouverions sinon dans une métaphysique de la présence — ; au contraire, elle annonce plutôt la *multiplication* des effets locaux d'immédiateté qui *minimiseraient* chaque différence sans pourtant les confondre totalement. Cette insistance sur les mille points communs souligne bien que son idée du kilt ne renvoie pas à la broderie, mais au patchwork qui a, du reste, son histoire dans l'immigration américaine et dans l'art abstrait⁷¹. Si l'idée de consensus repose, chez Rorty, sur une adhésion tranquille aux valeurs libérales, cette passivité est contrebalancée par la dynamique inhérente à la société multiculturelle.

Les pratiques de la contingence, de l'ironie et de la solidarité — qui composent le titre de son recueil et qui sont une adaptation néo-pragmatique des trois modalités de la croyance pragmatique en l'action — se résument dans un personnage conceptuel que Rorty appelle « l'ironiste libéral ». Ce personnage, qui semble correspondre à sa version du « postmodernisme critique », est celui qui contrebalance l'autocréation de soi par le désir « infondable » que les souffrances et les humiliations humaines diminueront⁷². Il est donc celui qui accepte, comme ironiste, de pratiquer individuellement la contingence de soi dans les limites du monde, mais qui désire également, comme homme public libéral, pratiquer la solidarité en critiquant les idiosyncrasies cruelles. Dans *Conséquences du pragmatisme*, Rorty avait déjà noté une différence entre l'ironie anti-humaniste de Foucault qu'il associait à Nietzsche et l'ironie humaniste de Bloom qui lui rappelait celle de James. Or, quoiqu'il avouât à ce moment sa préférence pour la version de Bloom, il disait ne pas savoir comment il pourrait justifier son attirance : « Si l'on voulait s'y efforcer, il faudrait s'engager dans une discussion décisive sur la possibilité de concilier l'accomplissement personnel, l'auto-réalisation, avec la

⁷¹ Deleuze et Guattari font référence à cette histoire et à cette influence sur l'art en s'inspirant du livre de Jonathan Holstein, *Quilts*. Voir *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 596.

⁷² *CIS*, p. 16.

moralité publique et le souci de la justice »⁷³. Il semble donc s'y être efforcé depuis en concevant l'ironiste libéral comme artiste. Rorty se tourne alors vers le roman (avec le cinéma et la télévision) parce qu'il lui apparaît comme un lieu privilégié où les hommes sont sensibilisés à la souffrance des autres : il a l'avantage, dit-il, de porter sur les hommes et non sur les idées. En cela, la littérature représente l'un des lieux privilégiés de l'ironiste libéral, et c'est sans doute pour cette raison que la démocratie est mieux servie par elle que par la philosophie. En reprenant ses catégories « ironie privée/ libéral public », Rorty procède à un classement moral des livres. Il y a d'abord, ceux qui sont écrits par l'ironiste privé qui aident les hommes dans leurs projets d'autocréation et, ensuite, les livres du libéral qui leur permet d'être moins cruels en s'intéressant aux relations avec autrui. Il subdivise cette seconde catégorie en deux sous types : il y a « les livres qui nous aident à voir les effets des pratiques et institutions sociales sur les autres » et « ceux qui nous aident à voir les effets de nos idiosyncrasies sur autrui »⁷⁴. En subdivisant la catégorie du livre libéral, Rorty se donne la possibilité de réconcilier les deux sphères dans l'ironiste libéral. Cette réconciliation ne s'opère néanmoins que dans une seule direction : ce n'est pas le libéralisme qui est ironisé, mais l'ironie qui est libéralisée⁷⁵. Son classement moral vise donc cette catégorie qui devient, somme

⁷³ CP, p. 297.

⁷⁴ CIS, p. 195.

⁷⁵ Ce sens unidirectionnel rejoindrait assurément les critiques qui désapprouvent la rupture entre le public et le privé parce qu'elle conduit à avaliser l'ordre politique libéral actuel. Ces critiques dénoncent toutes la position conservatrice et relèvent « l'étroitesse » de sa pensée politique. Comme cette polémique ne concerne pas directement notre travail, nous avons décidé de la laisser de côté, bien que nous soyons d'accord qu'il y a effectivement chez Rorty une apologie du libéralisme qui s'effectue en contrepoint du retrait de la pensée philosophique de la politique. Il se sert parfois d'images fortes mais non concluantes pour justifier ce retrait. En voici une d'ailleurs dont il s'est servi en réponse à Thomas McCarthy qui dénonçait son insouciance politique : « Ne croyez-vous pas que dans la mesure où le leader du Sentier lumineux a écrit sa thèse sur Kant, il possède une vision des problèmes du Pérou, ou de l'avenir possible de ce pays, plus claire que la femme relativement inculte qui essaye de mettre sur pied une coopérative alimentaire dans les bidonvilles de la banlieue de Lima », *Lire Rorty, op. cit.*, p. 189. Cela dit, Rorty est conséquent avec ses choix en affirmant qu'il préfère lire les journaux pour s'informer sur la vie publique. Pour les critiques de l'étroitesse politique de Rorty, voir entre autres Thomas McCarthy, « Ironie privée et décence publique. Le nouveau pragmatisme de Richard Rorty », in *Lire Rorty, op. cit.*, p. 93-94 ; Cornel West, « La politique du néo-pragmatisme américain », in *La pensée américaine contemporaine, op. cit.*, p. 398-399 ; Simon Crichtley, « Deconstruction and Pragmatism — Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal ? », in *Deconstruction and Pragmatism, op. cit.*, p. 23-24.

toute, la conscience ou l'intention morale de la littérature (« le livres nous *aident*, nous *montrent*... »). Ces livres

évoquent comment certaines personnes d'une catégorie bien particulière se montrent cruelles envers une autre espèce de gens bien particulière [...] Plus précisément, ces livres nous montrent comment nos efforts d'autonomie, nos obsessions privées qui nous poussent à atteindre une forme de perfection bien particulière, peuvent nous rendre oublieux de la douleur et de l'humiliation que nous provoquons. Ce sont les livres qui mettent en relief le conflit des obligations envers soi et des obligations envers autrui⁷⁶.

Rorty s'intéresse particulièrement aux romans de Nabokov parce qu'ils dévoilent un genre de cruauté qui n'est pas celle de Lénine, suggère-t-il, mais celle de personnages voluptueux qui produisent de grandes autoréalisations cruelles. *Lolita* et *Feu pâle* sont des œuvres qui « se présentent comme des réflexions sur la possibilité qu'il existe des tueurs sensibles, des esthètes cruels, des poètes impitoyables : des maîtres ès images qui se contentent de transformer la vie d'autres êtres humains en images sur un écran, sans prendre la peine de remarquer que ces autres personnes souffrent »⁷⁷. Rorty s'intéresse particulièrement à la dualité des personnages-écrivains qui se soucient peu de savoir ou d'admettre qu'ils font souffrir les autres et de l'auteur qui s'inquiète, au contraire, d'être à l'origine d'humiliations. Si nous le suivons bien, cette dualité délimite le lieu d'une rencontre entre l'inconscience et la conscience de la souffrance ; or, si nous nous limitons, avec Rorty, à la catégorie du livre qui synthétise l'ironiste et le libéral, l'intention des romans de Nabokov réside en ce lieu, car il *aide* « à voir les effets de nos idiosyncrasies sur autrui ». Rorty corrobore son observation en soulignant que cette prise de conscience se présente sous la forme d'une révélation morale pour ses lecteurs. Nabokov aurait rédigé la postface uniquement dans ce dessein : dévoiler *a posteriori* les « incuriosités cruelles » des lecteurs. Rorty dégage ici la leçon morale du roman qui ne dit pas de « gardez vos mains loin des petites filles » mais « soyez attentif à ce que les gens disent », car ils essaient souvent de dire qu'ils souffrent⁷⁸.

⁷⁶ *CIS*, p. 196 et 216.

⁷⁷ *CIS*, p. 216.

⁷⁸ *CIS*, p. 216-226.

Bien qu'il reconnaisse que Nabokov encourage les interprétations formelles de ses romans — il ne nie pas qu'il est esthète et ironiste—, Rorty résorbe toutefois son sentiment esthétique dans une pratique morale qui obéit à la règle démocratique du roman, règle qui s'applique sans doute à toute la littérature et à l'art en général : « [...] seul est esthétiquement utile ce qui présente un intérêt pour le sentiment que nous avons de ce que nous devrions faire de nous ou des autres »⁷⁹. Plutôt que d'être une jouissance innocente pour nos sens ou l'origine d'un conflit dans nos facultés internes, le sentiment esthétique a une valeur pratique lorsqu'il tient compte de sa dimension relationnelle : c'est dans le sentiment que se construit la relation avec soi et avec les autres. Cet esthétisme éthique (« l'esthète libéral », propose Rorty selon cette relation sur le sentiment de cruauté) semble représenter la limite de la moralisation de l'art lorsque nous prenons pour acquis que les individus circulent dans « monde sans substances ni essences »⁸⁰. Le sentiment est le dernier motif qui rattache encore les individus dans un monde sans lois, et ce raccord n'est pas en eux, mais à l'extérieur, dans leurs relations avec eux-mêmes et avec les autres. Ce qui signifie, en définitive, que le sentiment n'est pas une qualité ou une faculté intrinsèque, mais l'effet d'une relation. C'est pour cette raison que Rorty pense la solidarité non pas comme une présence immédiate d'entités distinctes dans une essence ou un concept *a priori*, mais comme un effet d'immédiateté défini par le sentiment d'une relation dans la différence.

Le tout de l'action pragmatique chez Rorty se conclut sur la solidarité que nous définissons comme une pratique de l'immédiateté dans un monde sans fondement. Cette dernière pratique clôt le tout de l'action pragmatique en limitant les pratiques de la contingence et de l'ironie. Mais en limitant ainsi les premières pratiques, la troisième pratique qui conclut le tout de la croyance pragmatique en l'action équivaut à une modalité morale chez Rorty : une fois l'indéterminé déterminé, elle définit, dans la pratique de la contingence et de l'individualité, la bonne rencontre entre les individus. Si les pragmatistes s'entendent implicitement

⁷⁹ *CIS*, p. 230.

⁸⁰ Il s'agit du titre du deuxième chapitre de *Espoir au lieu du savoir*.

sur les trois pratiques qui participent au tout de l'action, le moment moral ne repose pas toujours sur une seule pratique comme chez Rorty. Chez James, par exemple, la moralité est un mode d'être de l'homme qui ne peut se confondre avec l'une ou l'autre des modalités de son action : elle les traverse toutes. En effet, le moment moral, selon lui, a lieu au point de jonction des trois modalités de l'action ; autrement dit, le pragmatiste croit qu'il y a une action morale lorsque l'homme détermine individuellement — donc selon sa croyance — l'indéterminé. Or, l'action est morale parce qu'en produisant du nouveau sur le principe empirique des relations induites par ses différentes modalités, elle participe à rendre le monde meilleur : un individu ne peut pas imposer sa croyance aux autres sous prétexte qu'elle est plus authentique ou plus vraie que la croyance d'autrui, sinon il transgresse le principe empirique des relations selon lequel « les relations sont extérieures à leurs termes » et son action est vaine. James ne fait donc pas intervenir un sentiment humain précis pour définir le moment moral, mais une logique empirique des relations. En fait, Rorty va plus loin que James en ajoutant à ce principe empirique le sentiment humain de cruauté. Le moment moral ne correspond donc pas, chez lui, à la détermination individuelle de l'indéterminé, mais à l'orientation de la détermination comme telle. Lorsqu'il recouvre le tout de l'action de la cruauté, Rorty fait de la troisième pratique, l'expression morale d'un sentiment humain qu'il rattache historiquement et contextuellement au libéralisme démocratique.

Le malaise et la déception que nous ressentons face à l'étroitesse de la pensée politique de Rorty et à ses maigres interprétations littéraires découlent du fait qu'il rompt, avec son sentiment libéral, le tout de l'action que nous retrouvons chez James. Cette fracture, qui est d'ailleurs à l'origine de la rupture entre les sphères publique et privée, rend possible l'idée même que des actions de natures différentes produisent du nouveau, ce qui est inconcevable chez James puisque l'action n'a qu'une seule nature. En effet, l'ironiste privé et le libéral posent des actions qui diffèrent en nature, mais qui sont *utiles* dans leur domaine respectif. En fragmentant ainsi l'action, Rorty réduit par le fait même sa croyance en l'action pragmatique à celle qui ne prétend pas être plus arbitraire que le sentiment libéral ne lui permet de

l'être. Nous pourrions donc dire, pour reprendre l'image du conflit des facultés chez Kant, que la troisième pratique (la pratique de la solidarité) légifère mais de manière non nécessaire sur les deux autres pratiques chez le néo-pragmatiste. Or, il n'y a rien de tel chez James : aucune modalité ne légifère sur les autres parce qu'il n'y a qu'une seule action possible qui produit du nouveau, celle que définit sa croyance pragmatique. Nous donnerons un dernier exemple d'une croyance en l'action qui renoue aujourd'hui avec la croyance de James selon laquelle il n'y a qu'une seule action possible — une action morale — qui produise du nouveau. Pour ce faire, nous devons analyser la tentative extrême de Stanley Cavell qui consiste à rendre compossibles le transcendantalisme émersonien et l'exigence démocratique.

Le perfectionnisme émersonien de Stanley Cavell comme dimension transcendante de la démocratie

L'un des projets qui a mobilisé la pensée de Stanley Cavell depuis plus de deux décennies et qui est associé au retour au pragmatisme⁸¹ a pour objectif de reconsidérer l'histoire de la pensée américaine en entamant des études sur Ralph Waldo Emerson qui ont été réunies, récemment, sous le titre *Emerson's Transcendental Etudes*⁸². Avec ses études, Cavell ne veut rien de moins que défier le geste obstiné des intellectuels américains qui « consiste à dénier à Emerson le titre de philosophe »⁸³. Dans cette entreprise qu'il compare à un « retour du refoulé », Cavell n'affronte pas directement ce déni en laissant de côté les arguments qui servent à détourner Emerson de la philosophie ; elle consiste plutôt à répondre à cette « petite voix dans [s]a tête » qui affirme perversement qu'il s'agit bien là d'un philosophe — nous verrons que l'idée d'*attirance* indique assez bien l'importance

⁸¹ L'un de ses articles sur Emerson se trouve dans une anthologie du pragmatisme où s'entremêlent les textes fondateurs et les textes contemporains, « Thinking of Emerson », in *Pragmatism. A Contemporary Reader*, op. cit., p. 294-305. Un autre de ses textes sur Emerson est paru dans un ouvrage qui présente la pensée américaine contemporaine en soulignant ouvertement l'importance du retour au pragmatisme, « Emerson, Coleridge, Kant », in *La pensée américaine contemporaine*, op. cit., p. 163-194. Quoi qu'en pense Cavell, il ne fait aucun doute que ses textes sur Emerson sont présentés généralement sous l'étiquette du « tournant pragmatique ».

⁸² Stanley Cavell, *Emerson's Transcendental Etudes*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

⁸³ Stanley Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*, Combas, L'Éclat, 1991, p. 80 (*NAI* dans le reste du texte).

qu'il accorde à la dimension involontaire et passive de l'activité intellectuelle. Alors, plutôt que d'y voir un geste lui-même obstiné de sa part, il faut considérer le défi de Cavell comme le lieu même d'une discussion entre Emerson, la philosophie et lui-même. Nous nous limiterons, dans les pages qui suivent, à cette discussion puisqu'elle nous offre assez de matière pour entrevoir comment la pensée de Cavell met en place une pratique de soi et du commun qui rejoue les différentes modalités de la croyance pragmatique en l'action de manière étonnante en les liant à une dimension transcendantale qui rencontre l'exigence démocratique.

La pensée d'Emerson gît entre l'espoir et le désespoir de la philosophie. Cette revendication paradoxale (refus de « revendiquer la philosophie, tout en formant une revendication par la philosophie »⁸⁴) donne le ton à la longue conversation que Cavell entretient avec cet auteur et qui dévoile, lorsque nous prenons le temps d'en refaire le parcours, les conditions de la pensée qui indiquent l'espoir au cœur même du désespoir. Il s'agit certes d'un jeu de langage, mais aussi, conséquemment, d'une forme de vie qui dégage la pratique de la contemplation, la puissance du manque de force. Ce langage paradoxal, qui défie non pas seulement le déni du statut philosophique d'Emerson mais aussi la philosophie analytique qui, tout au plus, supporte le partage rationnel des contraires, est la voix que veut faire entendre Cavell et qui exprime, selon lui, comme l'Amérique, une philosophie encore inapprochable. Le désespoir, l'ordinaire, la pauvreté sont les nouveaux lieux en puissance de la philosophie, sa force pour ainsi dire, son espoir... La philosophie n'est plus une démarche rationnelle qui consiste à redistribuer les idées et les besoins qui ont déjà été définis, à répondre aux seules questions qui font partie de son cadre systématique ; c'est exactement l'inverse qui doit se produire : la philosophie doit se retourner contre le génie qui porte en elle son destin (*daimon*), en rejetant les règles du jeu qui apparaissaient inaccessibles à la pensée. Rejouer donc les fondements de la pensée pour penser, c'est la démarche moralement valable qui pourrait servir de seul commandement : pensez ! Cavell s'intéresse à l'œuvre d'Emerson parce qu'elle enseigne qu'il y a pensée là où elle atteint les conditions de possibilité de

⁸⁴ *NAI*, p. 80.

l'expérience (Kant) ou les critères (Wittgenstein). Ajustant ainsi les fondements de la connaissance non pas sur l'héritage métaphysique mais sur l'histoire humaine, il en fait une matière malléable qui est l'objet même de la pensée. Le travail de la pensée se définit, d'abord, comme une opération qui consiste à faire chuter l'ancien ordre élevé (le transcendant et son dérivé humain, le transcendantal) qui préservait les principes de l'intelligence de l'expérience. Rendre sensible le monde intelligible, tel est sans doute ce que Cavell entrevoit chez Emerson et qu'il énonce avec Wittgenstein en citant un passage des *Recherches philosophiques* : « "Ramener les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien" »⁸⁵. Cette « pratique fantastique » de l'ordinaire et du quotidien qui vise à rendre indéterminée la pensée pour qu'elle puisse se remettre à penser en écoutant la voix des mots — pratique qu'il aperçoit chez Emerson —, lui livre une pensée sur la pensée qui, malgré son caractère illustre, est dénuée d'exemplarité.

Les Américains « ont une foi vive dans la perfectibilité humaine ; ils jugent que la diffusion des lumières doit produire des résultats utiles, l'ignorance amène des résultats funestes ; tous considèrent la société comme un corps en progrès, l'humanité comme un tableau changeant, où rien n'est ni ne doit être fixe pour toujours, et ils admettent que ce qui leur semble bien aujourd'hui peut demain être remplacé par le mieux qui se cache encore »⁸⁶. En faisant référence à ce passage de Tocqueville, Cavell trouve, au fondement même de la pensée sur la démocratie américaine, l'idée chère au pragmatisme, le méliorisme. Présentée ici sous la forme de « perfectibilité humaine », elle s'applique à la fois, mais pas dans le même sens, à Dewey et à Emerson (Cavell nous suggère de concevoir l'écart qui les sépare en nous demandant simplement « d'entendre » la différence qu'il y a entre leurs idées de « lumière » et d'« ignorance »). Mais avant d'aborder directement l'idée du « perfectionnisme émersonien », le pivot de ses études sur l'auteur du *Savant Américain*, il faut s'arrêter un moment sur l'insistance avec laquelle l'idée de changement et la peur de la fixité travaille la pensée américaine depuis ses débuts.

⁸⁵ *NAI*, p. 69.

⁸⁶ Passage cité dans Stanley Cavell, *Conditions nobles et ignobles*, *op. cit.*, p. 64-65. (CNI dans le reste du texte).

Si Emerson prend part à cette volonté de changement, il le fait toutefois à sa manière ; et toute l'entreprise de Cavell repose sur cette singularité, sinon elle n'aurait aucun intérêt à aller y chercher ce que les Américains savent déjà. Ce quelque chose de plus qui apparaît chez Emerson consiste à ramener l'idée même de changement ou de transformation à *la pensée sur la pensée*, comme si ce dédoublement de la pensée représentait le modèle de tout ce qui se détourne du présent pour entreprendre une marche vers l'avenir. La « pensée de l'aversion » (« aversive thinking ») est le nom de ce détournement que Cavell trouve chez Emerson. Or, en suggérant que « le mot aversion est la manière dont Emerson dit conversion »⁸⁷, il veut extraire et entretenir les ressources de son double sens. En effet, l'aversion qui est une grande répugnance signifie ici le geste de détourner (*avertere*) son regard ou sa pensée d'une chose qui provoque le dégoût ; or, l'aversion se transforme en conversion lorsqu'elle indique, dans le détournement, l'action de se tourner vers quelque chose ; autrement dit, l'aversion est conversion lorsque le geste de se détourner d'un dégoût ouvre simultanément un nouveau territoire à la pensée. La pensée de l'aversion a donc une face négative et une face positive exactement comme le double visage de la philosophie chez Emerson fait miroiter l'espoir au creux du désespoir.

La *Confiance en soi* (*Self-Reliance*) est le texte d'Emerson qui est considéré généralement comme la déclaration d'indépendance des intellectuels Américains. Si le thème de la confiance en soi semble indiquer, à première vue, cette espèce d'autosuffisance du « nous Américains » qui revient constamment dans les textes de Rorty, ce n'est pas tout à fait ce que Cavell lit chez Emerson. La confiance dont il est ici question n'a rien à voir avec une affirmation assurée de soi, n'indique pas la présence d'une pensée qui reconnaît ses fondements et sait imposer aux autres une image d'elle-même qui ne vacille pas. C'est tout le contraire : la confiance en soi naît d'un malaise, d'une pauvreté, d'un désenchantement du monde qui « chagrine » et qu'Emerson attribue à la conformité qui rend les hommes si « faux dans tous les cas ». Se rendre compte de la conformité et s'en attrister au point de vouloir la

⁸⁷ *NAI*, p. 71.

corriger, « c'est l'expression d'une expérience particulière de gêne et de déception, dirigées vers la culture dans son ensemble (donc vers soi-même en tant qu'on est compromis dans cette culture), vers son incapacité à s'écouter elle-même ; ce qui bien sûr se présentera de temps en temps comme son incapacité, ou son refus, de vous écouter »⁸⁸. La confiance en soi ne naît pas d'elle-même comme s'il s'agissait d'un surplus d'assurance et de volonté, elle est plus modestement une réaction à la conformité, un geste de détournement : « [...] "la confiance en soi est l'aversion du conformisme" »⁸⁹. Elle est donc une forme de pensée qui s'impose comme résistance sans compromis, une pensée qui, à l'exemple de la désobéissance civile de Thoreau qui était l'ami d'Emerson, consiste à désobéir à sa culture pour faire en sorte qu'elle se pense autrement. Cette confiance indique finalement une pratique de la pensée qui vient embarrasser l'approprié, surprendre l'adéquat et dérégler ce qui fonctionne sans intelligence, qui tourne sans raison. En cela, elle est synonyme du « faire fond sur soi », qui est aussi simultanément un « faire fond sur sa culture ».

La pensée de l'aversion est, en quelque sorte, la version émersonienne de l'ironie puisqu'elle mène à son terme à une nouvelle naissance de soi : « Nous devons devenir plein d'aversion pour cette conformité, ce qui signifie effectuer une conversion qui nous éloigne, ce qui signifie transformer notre conformité, comme si nous devions naître (à nouveau) »⁹⁰. Il ne s'agit donc pas de se conformer à la loi morale qui détermine les normes et donc la conformité qui fixe la communauté humaine, mais d'agir au nom de la loi morale qui commande l'autocréation de soi par la pensée. Le conformisme est relié, chez un individu, à la honte de soi puisqu'il refuse sa liberté pour faire partie du troupeau. C'est en ce sens que Cavell dit avec Emerson que « le pis que nous pourrions faire, c'est de se fier à nous-mêmes tel que nous sommes — c'est là simplement être l'esclave de notre servilité »⁹¹. « Faire fond sur soi » est le moyen de sortir de la conformité, qui est aussi conséquemment une sortie de l'oubli de la pensée qui permet à l'homme d'être libre et de penser à

⁸⁸ *NAI*, p. 71.

⁸⁹ *NAI*, p. 71.

⁹⁰ *CNI*, p. 107.

⁹¹ *CNI*, p. 107.

nouveau⁹². S'il y a là, sans contredit, l'expression d'un dégoût pour tout ce qui est communautaire et une sorte d'emphase sur la puissance de l'individu, c'est que la pensée de l'aversion se ramène à une pratique de soi libérée de ses compromis avec la société. Cette pratique de l'aversion est donc aussi une pratique de l'individualité mise en œuvre dans l'écriture même d'Emerson, dans cette manière d'écrire volontairement obscure, voire ésotérique, qui évidemment ne respecte aucune convenance, aucune norme sinon la sienne. Or, pour Cavell, il est clair que la personnalité de l'écriture d'Emerson si hermétique au commun est le signe d'une pensée qui se remet à penser en échappant ainsi au destin de sa culture :

J'ai dit d'abord que, de fait, pour Emerson, la perte de la philosophie était la perte de l'émancipation — de l'imagination de la possibilité d'une émancipation comme telle — de toutes les formes d'enfermement humain, disons d'asservissement. Je déclare à présent (à nouveau) explicitement pour un instant la pensée sur la pensée qui, selon moi, est implicite dans tout le texte d'Emerson (et pas seulement dans « Destin », même si dans cet essai elle est douloureusement présente) — la pensée selon laquelle la liberté de l'homme, par opposition au destin, n'est pas simplement appelée par l'écriture philosophique, mais est exemplarifiée [*sic*] ou mise en œuvre par cette écriture : la phrase emersonienne est philosophique en ce qu'elle montre à l'intérieur d'elle-même l'aversion qu'elle éprouve pour la conformation établie de ses mots (se détournant en se tournant vers eux), comme si la pensée de l'homme était moins destinée à s'exprimer dans le langage qu'à ressusciter avec lui⁹³.

La lecture d'Emerson demande une écoute des mots et non une exégèse, réclame d'être entendu de manière ordinaire et non métaphysique, ce qui signifie que le lecteur doit abandonner ses habitudes culturelles qui règlent la clarté et la convenance et qui placent les mots à côté d'eux-mêmes. Ce retour à l'écoute des

⁹² Si la réaction au conformisme rappelle Nietzsche et le thème « de l'oubli de la pensée » rappelle « Qu'est-ce que penser ? » de Heidegger, c'est que Cavell veut montrer qu'Emerson est l'un des prédécesseurs inconnus de ces penseurs allemands. Il ne fait aucun doute pour lui que Nietzsche a été inspiré par sa lecture d'Emerson et que Heidegger, par l'entremise de la pensée nietzschéenne, a été également influencé par le penseur américain. Sur ce point, voir Stanley Cavell, *Statuts d'Emerson. Constitution, philosophie, politique*, Paris, Combas, 1992, p. 7-38 (SE dans le reste du texte). Dans ce texte, Cavell pousse encore plus loin l'intrication entre ces penseurs lorsqu'il rapproche le mutisme d'Emerson sur l'esclavage de celui de Heidegger sur les atrocités nazies. Il prétend d'ailleurs qu'il s'agit d'un silence qui obéit à la pensée elle-même, la seule manière donc d'accéder à la liberté. Il s'ensuit que si au nom de la pensée nous ne parvenons pas à montrer l'absurdité des allégeances de Heidegger avec les crimes de son époque, Emerson devient également le complice de l'esclavage. S'il en était ainsi, leur pensée serait donc compromise, et comme Cavell prétend en être l'héritier, la sienne le serait également.

⁹³ SE, p. 27-28.

mots est donc l'exemple même de l'aversion-conversion des conditions de notre expérience du sens. Il opère un détournement des critères qui structurent nos formes de vie, non pas parce que les mots dans l'ordinaire ont un autre message à livrer, mais parce qu'ils ne sont tout simplement plus suspendus à autre chose qu'à eux-mêmes. Le retour à l'ordinaire doit être considéré ainsi comme une expérience au sens fort du terme, c'est-à-dire la traversée d'un danger et non l'application d'un savoir-faire. C'est pour cette raison que Cavell situe l'objet de l'aversion chez Emerson dans les conditions de possibilité de l'expérience et les critères, car s'il y a quelque chose que le destin philosophique semblait avoir laissé hors de portée en inventant la dimension transcendante, c'est bien l'expérience des conditions de l'expérience.

Cavell ne fait pas vraiment la différence entre les catégories kantienne, les critères wittgensteiniens ou encore les « notions » émersoniennes. Pour lui, il s'agit d'une série de termes qui désignent à peu près tous la même chose : les fondements sur lesquels reposent notre langage, nos formes de vie, notre monde. Or, pour que le monde soit nouveau, ou pour qu'il y ait tout simplement quelque chose de nouveau, il faut penser, c'est-à-dire refonder nos critères ou nos catégories et non les étendre à volonté ou s'en servir pour redistribuer, sous eux, les termes de l'expérience : *la pensée qui pense* ne donne donc pas seulement accès à la dimension transcendante, mais permet de la transformer. « Penser » renvoie, pour Cavell, à une « expérience transcendante », expression qui n'est plus tout à fait une aberration depuis le programme d'une philosophie à venir de Walter Benjamin. L'écriture même d'Emerson est le modèle d'une telle expérience : « Je voudrais dire qu' "*Expérience*" d'Emerson annonce et fournit les conditions sous lesquelles on peut faire l'expérience d'un essai d'Emerson — les conditions de sa propre possibilité. Ainsi c'est le fait d'annoncer et de produire des conditions pour soi-même qui rend un essai émersonien »⁹⁴. Mais il a fallu d'abord qu'Emerson se détourne des anciennes conditions pour en produire de nouvelles. Il y a donc deux étapes dans l'expérience ; la première est celle de la pensée de l'aversion que Cavell reconsidère, autrement,

⁹⁴ *NAI*, p. 103.

dans la menace du scepticisme chez Wittgenstein. En effet, comme l'aversion, le scepticisme caractérise la remise en question des fondements de notre expérience ; par exemple dans le langage, cette menace survient lorsque les hommes ne parviennent plus à s'entendre sur les critères qui définissent le sens d'un ou plusieurs mots⁹⁵. Or, même si la menace sceptique représente un moment d'hésitation de la pensée, elle ne mène pas nécessairement à l'inaction ; au contraire, malgré son sentiment négatif, cette menace contient en elle-même les possibilités de son propre dépassement. C'est pour cette raison que Cavell poursuit en disant

J'accorde qu'une attaque sceptique se caractérise par une mise en cause de nos critères, c'est-à-dire, de notre relation au monde, de monde, et des uns et des autres. Mais ce qui se passe sous l'emprise du scepticisme, comme je l'ai formulé en termes wittgensteiniens, c'est quelque chose comme la découverte que nous sommes forcés de nous dépouiller de nos critères, et non pas que nous pouvons les compliquer et les élaborer à volonté...⁹⁶

De même que la pensée de l'aversion révèle dans sa négation sa puissance de conversion, s'engager dans l'attaque sceptique signifie suivre, paradoxalement, « l'aspiration vers le sublime », c'est-à-dire le sentiment de quelque chose qui dépasse notre situation actuelle et qui engage la pensée à remettre en cause ses propres critères pour en produire de nouveaux. Si le parcours du sceptique aboutit à cette aspiration, c'est que Cavell a sûrement en tête la troisième critique de Kant dans laquelle le sublime correspond à une violence faite à l'imagination (impossibilité de présenter une image adéquate d'une expérience sensible) et qu'en cela, il est moins un plaisir positif qu'un plaisir négatif. Si le sentiment du sublime est repoussant sur le coup, cette aversion se change en un pouvoir d'attraction irrésistible puisqu'il n'est pas rattaché à un objet extérieur comme dans le sentiment

⁹⁵ Pour éviter d'allonger inutilement notre texte, nous ne reprendrons pas les différents exemples de moments sceptiques chez Cavell qui s'inspirent de Wittgenstein et de Kripke (voir *CNI*, p. 153-168). La différence qu'il observe entre eux est toutefois significative. En effet, pendant que Kripke définit l'accord sur les critères de manière conventionnelle et contractuelle, Wittgenstein l'interprète en fonction de nos « réactions naturelles » (« Nous rions et pleurons aux mêmes choses, ou pas »). Or, cette distinction est importante chez Cavell, puisque, lorsqu'il articulera l'accord commun sur l'idée du perfectionnisme (le perfectionnisme est le moment qui succède au scepticisme), il distinguera l'accord au sens contractuel du terme (contrat social) de l'accord au sens, disons, plus naturel (sentiment du commun qui ne demande pas de contrat). Bien entendu, son penchant pour cet accord naturel semble aller de soi lorsqu'on soutient, comme lui, que la pensée n'a lieu que dans l'aversion du conformisme.

⁹⁶ *CNI*, p. 158.

du beau, mais à l'esprit : le sublime est attirant parce qu'il ne « s'adresse qu'aux idées de la raison »⁹⁷. Or, comme il dispose l'homme à ressentir des idées, il conduit au sentiment moral, à la pensée. Ce double effet du sublime chez Kant (répulsion, attirance) coïncide assez bien avec la double face de la pensée de l'aversion (Emerson) et de la menace sceptique (Wittgenstein). En effet, que l'aversion soit le signe d'une conversion ou que l'attaque sceptique mène au sentiment sublime, dans les deux cas, il s'agit d'une action qui ne concerne pas un ou des objets extérieurs (les termes d'une expérience) mais les assises qui permettent à l'esprit de connaître ces objets. C'est en ce sens que la pensée de l'aversion et le scepticisme mènent à *la pensée qui pense* et donc au sentiment moral, dans les termes du transcendantalisme.

L'importance de l'étape négative de l'aversion et du scepticisme qui représente une pratique individuelle de l'indétermination (« la confiance en soi comme aversion ») se révèle dans l'étape suivante, soit la production des nouvelles conditions (une nouvelle détermination) dans l'indéterminé. Si la réalisation des deux étapes représente pour Cavell le cycle d'une pensée active, pourquoi faut-il qu'il y ait une sorte d'abîme entre les deux ? Pourquoi faut-il faire fond sur soi, sur la connaissance et sur la culture pour réamorcer l'action de la pensée ? Pourquoi la pensée ne peut avoir lieu que dans un champ de ruines ? Une chose est sûre : la pensée pour Cavell coïncide avec l'idée d'expérience au sens fort du terme. Il est en cela très près de l'idée d'ironie comme claire conscience du néant chez les Romantiques. Mais pourquoi faut-il aller aussi loin pour réengager la pensée ? La réponse semble somme toute assez simple : accomplir le principe même de l'être humain qui est de devenir autre chose que ce qu'il est maintenant, non pas seulement pour le plaisir de changer la signification de ses coutumes ou de ses objets, mais pour réaliser l'exigence morale d'une pensée libre. Ce devenir-autre de l'être humain comme moralité à un nom précis pour Cavell : le « perfectionnisme » dont l'aversion et le scepticisme sont le signal.

⁹⁷ Kant, « Analytique du sublime » (entre autres §23 et §29), in *Critique de la faculté de juger*, op. cit.

Le perfectionnisme émersonien est une pratique individuelle d'un moi partiel constamment dédoublé entre deux états ultimes du moi : un moi présent et un moi prochain. Or, le moi partiel ne doit pas être confondu avec la quête métaphysique d'un moi authentique puisque chaque état du moi est « ultime », c'est-à-dire qu'il ne doit rien au moi qui le précède et ne se prolonge pas dans le moi prochain. C'est seulement dans le sens précis de cette discontinuité entre les différents états du moi que chaque « moi ultime » répond à l'idée de « perfectibilité » chez Emerson⁹⁸. Cavell recourt à cette idée du moi ultime pour montrer que le perfectionnisme émersonien n'a rien à voir avec l'accomplissement d'une destinée suprasensible. Bien que nous puissions penser qu'il s'encombre avec le perfectionnisme d'un terme de la métaphysique, ce dernier lui permet plutôt de mettre en œuvre la pensée de l'aversion en le détournant des significations qui lui sont généralement associées et en le refondant sur de nouvelles conditions. Un peu comme s'il performait la confiance en soi d'Emerson, il affirme sans détour que la recherche d'un moi supérieur pour tout le monde et pour toujours ne devrait pas avoir pour nom perfectionnisme, mais Réalisabilisme ou encore Éthique de la représentation, de l'Excellence, de la Vertu⁹⁹. Il n'est cependant pas au bout de ses peines : Cavell affronte d'autres critères du perfectionnisme qui ne sont pas de l'ordre de la métaphysique, mais qui l'obligent à le considérer à l'aune du lien commun.

Si le perfectionnisme n'est pas la recherche du moi supérieur de la métaphysique vers lequel tous les individus devraient tendre, il doit néanmoins tenir compte du lien commun. Cette exigence a sa source dans la croyance des Américains à la démocratie : quoi que les individus puissent se développer eux-mêmes et à leur façon, il faut que ce développement obéisse au critère démocratique selon lequel les pratiques individuelles ne doivent pas nuire au lien commun et, si possible, elles doivent l'encourager, voire l'améliorer. Or, si les Américains

⁹⁸ « ... dire que d'une façon ou d'une autre un côté du moi se retrouve nié — le réalisable nie le réalisé ou vice versa — c'est reprendre la conséquence que je tirais plus haut en disant que *chaque* état du moi était ultime et que nous avions désiré chacun de ces états : chacun était donc parfait, et nous le maintenions à sa place parfaite, tout douloureux qu'il ait pu être. Comme je l'ai dit, dans ce sens rigoureux — mais seulement dans ce sens — le Perfectionnisme sous-entend la perfectibilité », *CNI*, p. 61.

⁹⁹ *CNI*, p. 61.

prennent pour acquis que l'action dans le sens fort du terme sous-entend l'idée d'une transformation et qu'ils présentent cette dernière sous le nom de « perfectionnisme », il devient difficile d'échapper à l'idée de « perfectibilité » qui figure le passage d'un état présent à un état futur comme une amélioration. Or, le perfectionnisme qui souligne sans contredit le principe de légitimité et de dignité intellectuelle aux États-Unis, un peu comme s'il représentait à lui seul l'enjeu fondamental de la pensée, reçoit généralement deux interprétations rivales qui motivent les rejets et les affections pour certains penseurs. Il y a, d'un côté, l'interprétation conformiste qui renvoie l'accord entre les individus à l'expression d'un consensus perfectible — ce qui suppose que le lien commun est supra-individuel et fait référence à une théorie du contrat social qui fonctionne sur l'obéissance à des lois morales perfectibles — ; de l'autre, l'interprétation anti-conformiste qui situe le lien commun au cœur de chaque individu — la perfectibilité est un principe de l'intelligibilité humaine qui s'étend de l'individu à la société. En inscrivant Emerson comme prédécesseur de Nietzsche et de Heidegger, Cavell a choisi son camp. Mais il doit faire face à un contre-argument récurrent des penseurs du consentement : l'articulation du principe de perfection comme logique anti-conformiste et comme pratique individualiste aboutit à une position moralement indéfendable, car ce principe suppose une pensée aristocratique ou élitiste foncièrement antidémocratique. Le défi de Cavell est de réfuter cet argument, et l'enjeu semble déterminant, car s'il n'y parvient pas, c'est Emerson, Nietzsche, lui-même, voire la philosophie, qui sont condamnés du point de vue démocratique. C'est le prix à payer aux États-Unis semble-t-il : la pensée, quelle que soit sa nature, doit incorporer l'exigence démocratique !

Comme nous l'avons vu, la solution de Rorty pour obéir à cette exigence a été de séparer la sphère privée de la sphère publique, ce qui lui donnait le loisir de lire et d'apprécier Nietzsche et Heidegger sans nuire au lien commun et, surtout cela lui permettait de ne pas renoncer, sur la dimension publique, à l'idée d'un consentement social. Cavell a une tout autre solution en soulignant que l'anti-conformisme nietzschéen n'est pas hostile au principe démocratique « avide

d'innovation et d'expériences », mais à l'état démocratique¹⁰⁰. La différence est de taille et marque déjà la rupture entre les deux camps. Il ne s'agit pas d'être satisfait de l'état présent en se conformant aux règles établies tout en reconnaissant du bout des lèvres que les choses pourraient aller mieux, mais avoir de l'« aversion » pour l'état présent des choses. Ainsi lorsque le moi atteint un état ultime, il se trouve dans une situation non pas de satisfaction, mais d'insatisfaction qui demande à être surmonté dans un moi avancé. Le problème que soulève une telle proposition concerne le statut à accorder au « moi avancé ». Si nous avons constaté qu'il n'avait rien à voir ni avec le moi authentique de la métaphysique ni avec un moi conforme à des lois morales supra-individuelles, il n'a rien à voir non plus avec la maximisation des réalisations de l'excellence du moi présent (position élitiste¹⁰¹) ou l'imposition d'un concept idéal du moi (position aristocratique) :

La revendication par le perfectionnisme de l'attention morale de la démocratie serait radicalement sapée si (dans le cas où) la culture que recherche le perfectionnisme était un produit du talent, distribué avec la même inégalité que les autres atouts biologiques. Mais c'est une sérieuse erreur de lecture que d'interpréter l'appel à la culture chez Emerson et ainsi que chez Nietzsche comme une chasse au talent, car ils ne s'y fient guère au bout du compte¹⁰².

Il faudrait donc plutôt imaginer le moi avancé sans concept, comme étant l'expression d'une volonté de se libérer d'un état fini du présent. Si le moi avancé n'a pas de contenu préétabli, n'est pas un état idéal auquel l'homme doit se conformer mais une sorte d'appel naturel de l'homme pour le changement, Cavell n'a pas grand-chose de plus à ajouter à son égard, sinon le montrer (au sens de le faire sentir). Sans doute en est-il arrivé à la conclusion de Wittgenstein selon

¹⁰⁰ Il faut sans doute faire la part des choses lorsqu'on parle de la démocratie chez Nietzsche. Ce dernier était hostile à toutes les formes de conformisme et de consentement — à tout ce qui forme et entretient un troupeau — parce qu'elles neutralisent le pouvoir de création. Or, si c'est cela l'état démocratique, Nietzsche le rejette. Mais ce n'est pas tout à fait ce qu'il entend par démocratie. En effet, selon lui, elle doit « créer et garantir l'indépendance à un aussi grand nombre d'individus que possible », et c'est pour cette raison que les trois ennemis de la démocratie sont le « pauvre diable, le riche et les partis » qui représentent les termes d'une relation contraignante. Voir *Le voyageur et son ombre*, § 292 et § 293, Paris, Mercure de France, 1902.

¹⁰¹ « Rawls formule le principe de perfection comme "impos[ant] à la société d'organiser les institutions et de définir les devoirs et les obligations des individus dans le but de maximiser les réalisations de l'excellence humaine dans les domaines de l'art, de la science et de la culture" », *CNI*, p. 24-25.

¹⁰² *CNI*, p. 78.

laquelle « l'épuisement des justifications se marque par une inclination à dire que je ne peux que montrer quelque chose — *cela* ! — et ensuite revenir (ou pas) à mes pas sans conclure »¹⁰³. Si le moi avancé est une expérience inconditionnée et libre qui attire l'homme et à laquelle, en retour, il ne peut que faire signe, Cavell est tout de même conscient qu'il doit au moins fonder philosophiquement cet *appel* et non simplement le souligner s'il veut justifier le perfectionnisme émersonien. C'est pour satisfaire cette exigence qu'il attribue un rôle fondamental à la reconnaissance d'un état ultime du moi dans le perfectionnisme. En effet, en représentant un état fini mais insatisfaisant pour l'homme, le moi ultime devient un objet d'aversion ; or, en tant que tel, il permet à celui qui s'en détourne de ressentir une attirance pour quelque chose qui le dépasse, à savoir son appartenance à la liberté humaine. Cavell repère ce travail du « moi ultime » comme signal du perfectionnisme émersonien autant dans la littérature (Shakespeare, Ibsen, Kleist) que dans le cinéma (les comédies du remariage¹⁰⁴). Il s'intéresse particulièrement, dans les œuvres, à la mise en scène de la conversation des couples qui sont sur le point de divorcer parce qu'elle dévoile, selon lui, le procès de la « conversation de la justice » sur le plan social¹⁰⁵. L'exemple du couple dans *Maison de poupée* d'Ibsen est paradigmatique : constamment réduite à un moi délimité par la voix de son mari, Nora prend conscience qu'elle a épuisé les justifications morales d'une conversation où elle n'a jamais eu sa propre voix¹⁰⁶. En quittant Torvald, elle met un point final à leur conversation, se détourne de son moi fini et montre quelque chose qui est plus

¹⁰³ *CNI*, p. 139.

¹⁰⁴ Voir son livre connu sur le cinéma : Stanley Cavell, *Pursuits of Happiness : The Hollywood Comedy of Remarriage*, Cambridge, Harvard University Press, 1981 (ouvrage qui a été traduit en français, *La poursuite du bonheur : Hollywood et la comédie du remariage*, Paris, Éditions de l'Étoile/Cahiers du cinéma, 1993) ; voir aussi Stanley Cavell, *Disowning Knowledge : In Six Plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

¹⁰⁵ L'idée du mariage comme une « conversation assortie et heureuse » et celle qui fait du contrat de mariage un analogue du contrat social lui viennent de John Milton, *The Doctrine and Discipline and Divorce*, voir *CNI*, p. 178 ; l'idée de « conversation de la justice » est un amalgame entre l'idée de contrat comme une conversation de Milton et l'idée de « justice » de John Rawls (*Théorie de la justice*) selon laquelle les gens qui sont engagés dans des institutions « peuvent alors se dire les uns aux autres que leur coopération s'exerce dans des termes sur lesquels ils tomberaient d'accord s'ils étaient des personnes égales et libres, dont les rapports réciproques seraient équitables » », *CNI*, p. 180-181.

¹⁰⁶ « Elle voudrait se déchirer en mille morceaux pour avoir écouté ces raisons toute sa vie, pour avoir consenti, pour ainsi dire, à vivre sans avoir une voix dans sa propre histoire », *CNI*, p. 185.

qu'elle même et aussi « plus que la sphère des femmes »¹⁰⁷ : « le sentiment qu'elle a d'avoir besoin d'une éducation dont le pouvoir de transformation se présente à elle comme la chance de devenir un être humain »¹⁰⁸. Il est clair pour Cavell que la séparation du couple dans la pièce d'Ibsen illustre le perfectionnisme moral émersonien, et qu'elle est, en fait, l'allégorie de la « fin de la conversation de la justice » sur le plan social quand les justifications morales sont épuisées et qu'il faut montrer quelque chose¹⁰⁹ : le moi avancé non pas comme un *état idéal* mais tout simplement comme un *appel*.

La pensée de l'aversion reçoit ainsi un sens tragique puisqu'elle est la négation de toutes les formes de finitude humaine qui réduisent l'expérience à un seul état. Or, ce dégoût pour le présent comme état ultime est l'expression même de la démocratie selon Cavell : « [...] l'attitude de dédain pour la culture officielle prise dans Emerson et Nietzsche (et sans aucun doute chez la moitié des écrivains et des artistes au cours des cent cinquante ans qui ont suivi "Le Savant Américain", ou disons depuis le romantisme) est elle-même une expression de démocratie et d'engagement en sa faveur [...] C'est seulement à l'intérieur de la possibilité de la démocratie que l'on s'engage à *vivre* avec, ou contre, une telle culture »¹¹⁰. Cavell appelle « révisionnistes » les penseurs qui ont su reconnaître et apprécier le potentiel révolutionnaire de la désobéissance au présent qui mène à une transfiguration de l'intérieur¹¹¹. La pensée de l'aversion s'inscrit donc dans le paradigme pragmatique contemporain qui, de Fish à Bloom en passant par Rorty, établit la production du nouveau sur le révisionnisme¹¹².

¹⁰⁷ *CNI*, p. 186.

¹⁰⁸ *CNI*, p. 193.

¹⁰⁹ Au bout de son interprétation de la séparation du couple, Cavell ajoute ceci : « Et à présent, l'ensemble d'une société, telle que celle sur laquelle repose Torvald, a l'air d'une maison de poupée, ou d'un théâtre de marionnettes », *CNI*, p. 192.

¹¹⁰ *CNI*, p. 111.

¹¹¹ *NAI*, p. 49.

¹¹² Nous pourrions dire que les couples dans les comédies de remariage sont des « réviseurs » pour Cavell, puisqu'en se remariant au terme d'une épreuve qui les a menés au bord du divorce, ils changent les conditions de leur conversation (mariage) à l'intérieur même de cette conversation.

Dans la démocratie, la société doit être suffisamment non contraignante pour que chaque individu puisse jouir de la liberté d'exercer une pensée de l'aversion, d'être un réviseur : avoir sa voix. Or, puisque la démocratie n'est pas seulement le nom de la liberté individuelle mais aussi l'expression d'une communauté, comment Cavell pense-t-il le lien commun ? Comme l'essentiel est dévolu chez lui à la pratique individuelle, il s'y engage pour ainsi dire encore plus loin pour dégager le lien commun ; autrement dit, « pour faire ressortir l'allégorie du social par l'âme individuelle »¹¹³. Cavell entend ainsi montrer la dimension démocratique de la pratique individuelle chez Emerson en se servant des catégories de l'universel et de la nécessité de l'*a priori* du jugement esthétique kantien : « “Croire votre pensée, croire que ce qui est vrai pour vous dans l'intimité de votre cœur est vrai pour tous les hommes” »¹¹⁴. L'idée de Cavell est de récupérer l'interprétation transcendantale du « *sens commun à tous* » dans le jugement de goût pour en faire un principe de liberté et d'égalité. Ce sens commun est, selon Kant, universellement communicable sans concept, c'est-à-dire qu'il ne se situe pas hors de l'individu, par exemple dans une norme ou une règle. Mais Cavell prétend qu'Emerson détourne l'interprétation kantienne pour contrarier la dimension élitiste ou aristocratique de la pensée individuelle : les génies ou les penseurs illustres ne sont pas exceptionnels puisqu'en pensant ils illustrent universellement et nécessairement la capacité humaine à penser :

Ce à quoi Emerson fait appel, ce qu'il voulait éveiller, il l'appelle génie. Bien sûr, cela pourrait être moralement encore plus déplorable, puisque, selon un point de vue courant, le génie est plus rare que le talent. Mais un tel calcul est à l'opposé de celui d'Emerson ; pour lui, le génie — appelons-le, selon la retransfiguration qu'Emerson fait subir à cette idée, la capacité à la confiance en soi — est réparti de manière universelle, en tout cas de manière aussi universelle que la capacité de penser¹¹⁵.

Cavell insiste beaucoup sur ce caractère commun à l'humanité qui est au creux même de l'expression la plus intense de l'individualité (le génie) : « Dans chaque œuvre de génie, nous reconnaissons nos propres pensées, que nous avons rejetées ;

¹¹³ *CNI*, p. 34.

¹¹⁴ *CNI*, p. 103.

¹¹⁵ *CNI*, p. 78-79.

elles nous reviennent avec une certaine majesté née de l'aliénation »¹¹⁶. C'est la contribution d'Emerson au débat idéaliste : comme le sentiment esthétique, la pensée ne se prescrit pas et ne postule pas l'adhésion de chacun mais *attribue à chacun cette adhésion*. Cela donne à peu près cette proposition : tout homme qui pense librement communique universellement et nécessairement avec les autres.

Ce lien commun qui ne repose pas sur un concept du moi supérieur ou sur des normes morales supra-individuelles suppose une relation immédiate entre les individus dans leur intimité même. Il s'ensuit que l'individu n'a pas à renoncer à sa liberté individuelle pour rejoindre le commun, et qu'il doit être, au contraire, résolument tourné vers soi pour l'atteindre : c'est le but que poursuit la confiance en soi. Le paradoxe apparent s'évanouit lorsque nous comprenons qu'une pratique individuelle non conformiste qui rompt avec les conditions de l'expérience — c'est la définition de la pensée de l'aversion — obéit tout de même à deux critères indépassables, la nécessité et l'universalité, comme s'ils définissaient *les conditions* des conditions de l'expérience. Or, si c'est sur ces critères que repose l'idée de commun chez Cavell et que ces derniers se retrouvent à l'intérieur même de chaque individu, nous pouvons sans doute affirmer qu'il y quelque chose comme une zone d'indiscernabilité dans les individus qui les rend indistincts les uns des autres. Dans cette zone, l'individu est certes lui-même, mais il est aussi plus que lui-même puisqu'il tient lieu de l'humanité — la représentativité, chez Cavell, n'est pas le signe d'un être exceptionnel, mais celui du commun. Pour reprendre les formules de Cavell, en ayant confiance en soi, l'individu parvient à se détourner de sa finitude (un moi ultime) pour accéder à un moi infini. Ce moi infini ne correspond pas au prochain état du moi — car celui-ci sera ultime à son heure — mais, comme nous l'avons vu plutôt, au « moi partiel » qui occupe l'espace entre les différents états du moi. Ce moi partiel est paradoxalement nécessaire et universel, le contraire donc du moi ultime qui est contingent et particulier ; il est nécessaire et universel, parce qu'il est le signe de l'incomplétude originelle de l'homme ou, mieux encore, la marque même de son statut : le *devenir*. Ce moi partiel est le corollaire d'une pensée

¹¹⁶ *CNI*, p. 103.

partielle, c'est-à-dire une pensée incomplète (une pensée qui doit se compléter, qui pense donc, et non une pensée repue et satisfaite) qui est *attirée* vers quelque chose ou quelqu'un : la « pensée ». Ce caractère partiel de la pensée qui caractérise le moi qui a de l'aversion pour tout état ultime est la forme la plus complète de la pensée puisqu'il est la condition pour qu'une pensée pense. C'est en parlant de cette condition que Cavell ajoute que « s'il lui manque quelque chose [à la pensée], si elle omet quelque chose, c'est son propre caractère partiel »¹¹⁷.

Ce caractère partiel qui dédouble la pensée et le moi se reconnaît dans les deux dimensions qui caractérisent la connaissance et la liberté humaine et que Cavell identifie comme étant les conditions noble et ignoble de l'homme. La condition noble [*handsome*] signifie la dimension réceptive et passive de l'homme, puisqu'elle désigne le moment où il est attiré par quelque chose, où il entre dans l'attraction de la pensée, suggère-t-il en reprenant Heidegger¹¹⁸. L'individu remplit cette condition lorsqu'il découvre et contemple en lui-même ce qui est *plus* que lui-même, à savoir l'humanité qui agit universellement et nécessairement en lui. Cette condition noble s'oppose à la condition ignoble [*unhandsome*], c'est-à-dire la dimension active de l'homme qui consiste à *agripper* les choses (Cavell souligne l'idée de la « main » dans le mot anglais pour le mettre en relation avec l'idée de Heidegger « la pensée est un travail de la main »). Cette condition est toutefois ignoble parce que, peu importe ce que l'homme sera parvenu à agripper, il y aura toujours un moment où les objets lui glisseront entre les doigts. Or, si la pensée de l'aversion et la menace sceptique révèlent à l'homme sa condition ignoble, elles sont peut-être aussi les seuls moyens actifs qu'il possède pour reprendre en main ce qui lui échappe. Pour dire les choses autrement, l'homme doit aller au bout de sa condition ignoble pour se mettre en disposition de réaliser sa condition noble ; c'est en se détournant de tout ce qui lui glisse entre les mains qu'il commence à être attiré vers quelque chose d'autre. Si nous suivons bien Cavell, la dimension active de l'homme le mène à sa dimension passive et réceptive : en se défaisant activement de toutes les conditions de

¹¹⁷ *CNI*, p. 100.

¹¹⁸ Sur la pensée partielle et la condition noble, voir *CNI*, p. 98-100.

l'expérience, l'homme atteint son humanité, à savoir son incomplétude et son besoin de changement¹¹⁹. C'est dans cet état partiel, dans cette suspension entre le passé et le futur, que l'homme peut penser et s'exprimer pour lui-même en tant qu'être historique et, de ce fait, reconnaître le même droit pour les autres. Or, penser pour lui-même ou reconnaître que les autres pensent pour eux-mêmes n'est pas un droit que l'homme s'attribue ; au contraire, il *reçoit* ce droit du statut historique de l'humanité. « Parler ensemble », qui est une autre façon de désigner les conditions universelles et nécessaires (Cavell souligne que « parler ensemble » signifie, étymologiquement, « condition »¹²⁰), est donc le signe de l'humanité, c'est-à-dire le signe d'une incomplétude et d'un besoin de changement qui gît au fond de chaque individu. Le perfectionnisme émersonien comme sentiment moral n'indique rien d'autre que le procès de cette reconnaissance, et c'est en cela qu'il est démocratique (parler ensemble librement et également) et transcendantal (universel et nécessaire).

Comme l'âme individuelle est l'allégorie du social, le perfectionnisme moral émersonien peut se reconnaître dans la morale démocratique. En effet, la démocratie connaît des ratés, des états ultimes pour lesquels elle a de l'aversion, et au moment même où elle se détourne de ces états finis, elle est attirée par des états avancés : la

¹¹⁹ Nous sentons bien que la condition noble telle que Cavell la définit comme connaissance réceptive et écoute, comme attirance s'apparente à une condition qui remédie à l'oubli de l'Être de Heidegger. Seulement, Cavell n'utilise pas la notion de l'Être lorsqu'il parle de ce qui attire l'homme, il se contente de parler de l'humanité comme incomplétude et besoin de changement, comme procès historique. Par ailleurs, avec cette condition noble, Cavell donne une dimension à l'action qui se distingue de l'idée de *praxis* « comme volonté productive d'un effet concret » et qui rejoint celle de *poiesis* au sens d'une « production de la vérité et dans l'ouverture, qui en découle, d'un monde pour l'existence et l'action de l'homme », Agamben, *L'homme sans contenu*, op. cit., p. 91 et 96).

¹²⁰ « Dans cette première confrontation avec "Destin", je me concentrais essentiellement sur l'usage par Emerson du terme "condition" et sur le rapport qu'il établit entre ce terme et le terme "terms" (au sens de "mots", et au sens de "clauses d'un accord") et le terme "injonction" [*dictation*] ; et je soutiens qu'on montre ainsi qu'Emerson retourne contre elle-même la *Critique de la raison pure* en prenant son terme fondamental « condition » dans son sens étymologique de « parler ensemble », et en suggérant par là que la condition de possibilité de l'existence pour nous d'un monde d'objets est que nous parlions ensemble », SE, p. 29. Étant donné l'étymologie singulière de « condition », voici le passage dans sa version originale : « My primary focus in my earlier encounter with "Fate" is on Emerson's use of the term condition, and his relation of it to the term *terms* (meaning words and meaning stipulations) and the term *dictation*, which I claim shows Emerson turning the *Critique of Pure Reason* on itself, taking its fundamental term *condition* in its etymological significance as speaking *together*, so suggesting that the condition of the possibility of there being a world of objects for us is the condition of our speaking together », Cavell, « Emerson's Constitutional Amending », in *Emerson's Transcendental Etudes*, op. cit., p. 207.

démocratie est partielle comme l'humanité, elle est suspendue entre le passé et l'avenir : elle est histoire. La morale démocratique n'est donc pas l'établissement d'un état démocratique, mais la reconnaissance de son besoin incessant de changement, de son « éternelle agilité ». Il y a un passage chez Cavell — au demeurant, exemplaire de son style — dans lequel il entremêle notamment les termes humanité, individu, changement, de telle manière que nous avons l'impression qu'ils se signifient tous les uns les autres, ou bien qu'ils se confondent tous dans l'idée de « morale démocratique ».

Le consentement venu d'en haut est reconnaissable du sentiment que nous avons d'être compromis par les échecs continus de la démocratie et il montre que nous continuons à consentir à cette condition honteuse de la société en vivant aujourd'hui dans une monarchie illustre, une monarchie donc que l'on peut réaliser depuis ici [...] ; ce qui signifie que nous vivons comme un exemple du caractère partiel de l'humanité, c'est-à-dire un exemple de ce que le perfectionnisme moral, sous quelque forme que ce soit, connaît sous le nom d'individu humain, individu qui n'est pas tout mais qui est ouvert au plus avancé, chez lui et chez autrui, ce qui signifie qu'il se tient dans la connaissance du besoin de changement ; ce qui signifie être un individu qui vit dans une promesse, comme un signe, ou un humain représentatif, ce qui signifie encore qu'il s'attend à être intelligible, qu'il se rend intelligible, comme l'habitant aujourd'hui également d'un règne plus avancé — que Kant, Mill, Nora Helmer et la Tracy Lord de *The Philadelphia Story* appellent le règne de l'humain — et se montre prêt à reconnaître autrui comme habitant ce règne ; comme si nous étions tous des professeurs, ou disons des philosophes. Il ne s'agit pas d'une exigence morale particulière, mais de la condition de la morale démocratique ; c'est ce à quoi cette dimension de la démocratie qui n'est pas délégable¹²¹.

Malgré l'effet de sur-signification qui découle de ce télescopage de termes, Cavell affirme, sans réserve, que le perfectionnisme moral qui est une affaire individuelle a des conséquences immédiates sur le plan social : c'est la démocratie qui est inscrite au cœur de chaque individu. La morale démocratique qui suit le perfectionnisme moral n'exige pas d'être conforme à un contrat social, mais de consentir à soi-même comme être humain. Finalement, ce que le perfectionnisme moral enseigne dans la démocratie, ce n'est pas d'intérioriser des lois morales (ce qui serait lié à des perfectionnismes aristocratiques ou esthétiques), mais de « maintenir vivant l'espoir

¹²¹ CNI, p. 205

démocratique contre la désaffection née de la déception »¹²² ; autrement dit, il nous apprend à ne pas désespérer de la démocratie, mais à résister à ses échecs puisque ces derniers sont le signal d'un besoin de changement. C'est l'apprentissage de la démocratie qu'enseigne le perfectionnisme moral ; et c'est là l'essentiel de l'enseignement émersonien de Cavell.

¹²² *CNI*, p. 119.

Conclusion. La morale démocratique des relations

La volonté d'inscrire la démocratie dans le cœur de chaque individu, de l'incorporer au creux de chaque pratique est une véritable ritournelle dans le champ intellectuel américain contemporain. Nous pourrions peut-être y voir une tentative de tolérer les deux états de fait qui structurent leurs pratiques depuis qu'ils ont abandonné la métaphysique et la logique de la représentation : l'indétermination (la contingence) et l'individualité. En effet, si les pratiques de l'indétermination et de l'individualité permettent aux Américains d'épancher leur volonté de se libérer des contraintes pour assouvir leur désir de transformation, elles sont toutefois modérées par la nécessité de repenser un lien commun qui s'exprime sous la forme de l'exigence démocratique. Cette modération n'est pas une neutralisation, mais une mesure de l'indétermination et de l'individualité : jusqu'où l'être humain peut-il s'indéterminer et s'individualiser sans disparaître, sans devenir incompréhensible pour lui-même et pour les autres ? Et si le but de l'action est de créer quelque chose d'inédit ou de naître à nouveau, jusqu'à quel point cette chose ou cette seconde naissance pourra être aperçue et partagée si elle repose sur l'indétermination et l'individualité ? La volonté de répondre à ces questions explique peut-être pourquoi les intellectuels américains rattachés de près ou de loin au retour au pragmatisme — tous ceux qui pratiquent l'indétermination et l'individualité — sont si moralisateurs lorsqu'ils pensent le lien commun. Ainsi, la pratique de l'immédiateté, qui complète le procès de l'action dans la croyance pragmatique consistant à repenser des relations en tenant compte de l'indétermination et de l'individualité, devient une sorte de morale démocratique de l'action. Si cette dernière permet d'espérer que le futur sera différent du présent, elle donne surtout l'espoir d'y créer quelque chose qui pourrait être meilleur. La morale démocratique de l'action n'est donc pas celle de la voix du prêtre qui dicte les commandements, mais plutôt la tentative de ne pas perdre la capacité de rendre intelligible l'incompréhensible sans le réduire, de déterminer

l'indéterminé sans le limiter, de proposer des relations sans fixer les termes. La morale des Américains, dans la perspective de la croyance pragmatique en l'action, consiste dès lors à remplir la tâche difficile de proposer des relations dans un monde où la différence se loge au creux de toute unité.

Nous sommes conscient que nous semblons proposer là une sorte d'héroïsme de la pensée américaine, dont les champions seraient, entre autres, Rorty et Cavell. Loin de nous cependant cette idée. Il nous fallait seulement trouver une explication qui justifie cette moralisation démocratique qui traverse les domaines culturels et intellectuels. Si le but est noble (les Américains veulent éviter la domination, la souffrance, l'humiliation pour établir un partage équitable et étendre la liberté de chacun), leurs lectures moralisatrices semblent plus souvent qu'autrement réduire le sujet d'une œuvre littéraire à la relation entre deux individus (c'est le cas chez Rorty et chez Cavell). Cette simplification trouve peut-être sa raison dans le fait que l'individu représente le point de départ de l'action et de l'expérience dans le pragmatisme. De sorte que si la tâche de la pensée est de repenser les relations en tenant compte de l'indéterminé et de l'individualité, le plus petit dénominateur de toutes les relations possibles est la relation entre deux individus. C'est sans doute pourquoi cette pratique s'est engagée dans une dimension morale : il fallait repenser une relation possible entre les individus dans un monde contingent et individuel pour repenser, somme toute, tous les rapports possibles ; autrement dit, la relation entre les individus devient, dans l'exigence morale des Américains, le modèle de toutes les relations. Si pour Cavell l'« âme individuelle » est l'allégorie du social, c'est parce qu'elle signifie l'humanité comme besoin de changement qui se révèle lorsqu'un individu a épuisé les justifications des mots. Les œuvres littéraires ou cinématographiques participent du sentiment moral lorsqu'elles indiquent cette âme individuelle qui se dégage soit de la conversation entre deux personnages soit d'une écriture qui met en place ses propres conditions d'expérience, comme dans les essais d'Emerson¹. Pour Rorty, les choses se présentent autrement : il n'y a aucun rapport

¹ Bien que Cavell discerne le perfectionnisme moral dans l'expérience d'écriture d'Emerson qui semble en partie rejoindre le textualisme (texte qui met en œuvre ses propres procédés), ses lectures

de représentation (symbolique, allégorique, etc.) entre l'individu et le social ; il n'y a qu'un rapport causal entre ces deux dimensions. Ainsi, un écrivain peut écrire à sa manière ce qu'il veut du moment qu'il ne heurte ou n'humilie personne, comme la société ne doit pas restreindre mais encourager les pratiques individuelles des écrivains. Toutefois, à côté de ces rapports causaux qui sont nécessaires, il y a des rapports éventuels d'exemplarité lorsqu'un individu procède à son autocréation en s'inspirant d'une œuvre, ou encore lorsque cette dernière représente une autocréation qui engendre de la cruauté. Rorty apprécie ce deuxième type d'œuvre qu'il classe dans la catégorie « ironiste libéral », car elles indiquent dans les souffrances et les humiliations le revers du sentiment moral. Si le but de l'individu est de naître à nouveau en s'indéterminant et en procédant à sa propre autocréation, il doit le faire sans nuire aux autres individus puisque ces derniers doivent en faire autant. C'est le principe moral de la sympathie et de solidarité humaine.

Si nous avons insisté autant, dans ce troisième chapitre, sur la présentation de la dimension morale qui intervient dans la troisième pratique qui clôt le procès de l'action pragmatique, c'est que nous voulions souligner que le besoin de changement qui est le cœur de la croyance en l'action des Américains doit se justifier sur de nouveaux types de relations qui tiennent compte de l'indétermination et de l'individualité sans perdre pour autant le lien commun. Or, si les néo-pragmatistes illustrent directement ces nouveaux types de relations dans les rapports inter-individuels qui révèlent le sentiment moral (pratique du talent chez Shusterman, pratique de l'ironie libérale chez Rorty, pratique de l'aversion chez Cavell), il y a d'autres manières de les illustrer sans recourir à la communication entre deux individus. Ces autres types de relation peuvent être logiques ou formels. Ainsi, les intellectuels américains s'intéressent également aux penseurs qui ont proposé ces nouveaux types de relations. Par exemple, lorsqu'ils ont inventé la *French theory*, ils ont retenu le potentiel du principe de différence des penseurs français et l'ont

littéraires se limitent, toutefois, à des œuvres qui illustrent ce perfectionnisme moral dans la « fin de la conversation de la justice » entre deux personnages. En fait, le choix de Cavell repose peut-être sur une évidence : il semble plus aisé de faire ressentir le sentiment moral en le dévoilant dans une expérience humaine plutôt que dans une expérience d'écriture.

moralisé pour eux. Ce qui nous fait dire que l'appropriation de la pensée française dans l'invention de la *French theory* tient en grande partie sur l'application de la morale démocratique sur leurs concepts. En fait, que ce soit des expériences formelles ou des concepts philosophiques qui n'ont rien à voir avec la morale démocratique qui s'illustre le plus souvent dans la communication entre deux individus, s'ils proposent des relations qui tiennent compte de la différence, les intellectuels s'autorisent à s'en servir pour rétablir le lien commun entre les individus d'une communauté, puisqu'elles permettent à chacun d'avoir sa voix et aussi parce qu'elles gardent le lien commun ouvert au changement.

III^e partie

La réception pragmatique de Gilles Deleuze dans la théorie littéraire américaine : redéfinition des croyances littéraires

*

Introduction. L'acte de création selon Deleuze

L'une des caractéristiques de l'œuvre de Gilles Deleuze qui tend à se confirmer dans sa réception en général réside dans la force d'attraction de son vocabulaire : les lecteurs qui veulent le commenter en sont très souvent réduits à utiliser ses propres mots, ses propres images. Ce phénomène évoque une pensée originale, une voix nouvelle qui ne laisse à peu près personne indifférent en donnant manifestement l'impression de bouleverser l'ordre du langage et des représentations. Le phénomène suscite généralement deux réactions : le rejet ou l'admiration. Ne nous sentant pas forcé de protéger l'objectivité de notre travail intellectuel, nous affirmons partager la seconde avec la plupart des commentateurs, critiques et autres penseurs dont il sera question dans cette partie — ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que nous sommes nécessairement d'accord avec eux. C'est donc par sympathie que nous avons choisi d'arriver à la réception de Deleuze en franchissant d'abord le seuil de son œuvre avec ses mots et ses images :

Comment entrer dans l'œuvre de [Deleuze] ? C'est un rhizome, un terrier [...]. On entrera donc par n'importe quel bout, aucun ne vaut mieux que l'autre, aucune entrée n'a de privilège, même si c'est presque une impasse, un boyau, un siphon, etc. On cherchera seulement avec quels autres points se connecte celui par lequel on entre, par quels carrefours et galeries on passe pour connecter deux points, quelle est la carte du rhizome, et comment elle se modifierait immédiatement si l'on entrait par un autre point¹.

L'effet de la force ici n'est pas seulement rhétorique, elle est plus spécifiquement, pour reprendre encore l'un de ses termes, « schizophrénique » : en parlant de Kafka,

¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.

Deleuze nous offre le moyen d'aborder ses ouvrages philosophiques. Comment cela se fait-il ? Pour qu'une image de la littérature se replie parfaitement sur une pensée philosophique, il faut ou bien abolir la frontière qui les sépare ou bien se situer exactement à leur carrefour. La première proposition de l'alternative semble peu probable dans le cas de Deleuze, car contrairement à un certain *ethos* postmoderne qui glisse librement d'une discipline à l'autre en sentant à peine les saillies des anciennes clôtures disciplinaires, il a toujours prétendu faire strictement de la philosophie et ce, même lorsqu'il écrivait des livres complets sur le cinéma, la littérature ou la peinture. Où se rencontrent-elles alors ?

Dans une conférence sur le cinéma en 1987, Deleuze s'interroge sur « l'acte de création »². Si la forme interrogative du titre de l'article « Qu'est que l'acte de création ? » rappelle son dernier livre écrit avec Guattari en 1991, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, ce lien n'est pas un hasard. Il y anticipe effectivement les distinctions entre les disciplines qu'il exposera avec Guattari : la science crée des fonctions, l'art de la sensation et la philosophie des concepts. S'il y a quelque chose de rigide dans ce classement qui sied mal, en apparence, avec son mode de pensée habituel, il faudrait peut-être interroger, dans un premier temps, le titre de son article et celui de son livre qui semblent étrangers à sa pensée : « Qu'est-ce que... » n'est effectivement pas la forme d'interrogation usuelle chez Deleuze ; cohérent avec son vocabulaire de machines, de procédés ou d'assemblages, il lui préfère ordinairement la question « Comment ça fonctionne ? ». Alors pourquoi, tout à coup dans ses derniers écrits, change-t-il la forme de ses interrogations ? Assurément plus significatif qu'une simple anomalie ou bizarrerie de fin de parcours, ce changement est le signe, à notre avis, qu'il touche quelque chose de fondamental, une sorte de cause qui se découvre non pas en se demandant « comment ça fonctionne ? », mais « pourquoi ça fonctionne ? », au sens de « qu'est-ce qui fait qu'on peut se demander comment ça fonctionne ? ». Contrairement à ce que nous pourrions croire, *Qu'est-ce que la philosophie ?* n'est pas un livre qui porte uniquement sur la philosophie ; il

² Gilles Deleuze, « Qu'est-ce que l'acte de création ? », in *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, p. 291-302.

traite, plus généralement, de la création, c'est-à-dire d'une confrontation avec le chaos : « Bref le chaos a trois filles suivant le plan qui le recoupe : ce sont les Chaoïdes, l'art, la science et la philosophie, comme formes de la pensée ou de la création »³. Dans son article et dans son livre écrit en collaboration avec Guattari, Deleuze refuse de considérer la philosophie comme une discipline maîtresse étant donné qu'il y a de la pensée et des idées dans tous les domaines. Paradoxalement, cette apparente modestie procure à la philosophie une nouvelle puissance : si tous les domaines pensent et ont des idées comme la philosophie, c'est parce que cette dernière est une activité créatrice au même titre que l'art et la science ; « la philosophie est une discipline aussi créatrice, aussi inventive que toute autre discipline »⁴. À notre époque où la seule tâche philosophique encore possible se limite soit à la résolution des questions de l'heure soit à l'édification de son histoire, la proposition de Deleuze ne peut que raviver la croyance en la philosophie. L'espoir qu'il suscite est d'autant plus convaincant qu'il est lucide : la philosophie n'a plus à se penser comme la discipline maîtresse des sciences humaines, elle est plus modestement une pratique parmi tant d'autres. Cette conception relativiste de la philosophie est sans doute une hérésie pour certains, mais n'est-elle pas tout de même une tentative valable pour lui assurer un avenir ? Ainsi, l'art, la science et la philosophie pensent, ont des idées et créent. En cela, ils sont parfaitement identiques ; exactement comme « pensée », « idée » et « création » sont synonymes dans le vocabulaire de Deleuze. Les trois domaines ne créent pas toutefois la même chose parce que leur réalisation de l'activité créatrice diffère en pratique. Nous l'avons vu : l'art produit des blocs de sensations, la science des fonctions et la philosophie des concepts. Tout est très clair et bien divisé : Deleuze semble procéder à un classement comme nulle part ailleurs dans son œuvre. Il y a néanmoins quelque chose qu'il ne semble pas dire, un reste ou une tache aveugle dans ce classement : à quelle discipline appartient la question « qu'est-ce que l'acte de création ? ». Est-ce que l'art peut dégager un bloc de sensations qui nous ferait éprouver l'« acte de création » ? Est-ce que la science peut produire une fonction « acte de création » ?

³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 196.

⁴ Deleuze, « Qu'est-ce que la création ? », in *Deux régimes de fous*, op. cit., p. 292.

Si Deleuze ne nous en dit rien, c'est qu'il ne peut pas poser la question « qu'est-ce que... » à l'art ou à la science, car cette question demande à celui qui la pose de répondre de l'intérieur de sa pratique. Or, conséquent avec son partage, Deleuze ne peut pas créer un bloc de sensations qui permettrait de ressentir l'acte de création, il ne peut pas non plus en créer la fonction, mais il peut en inventer philosophiquement le concept en se posant justement la seule question qui lui appartient : *Qu'est-ce que la philosophie ?* Généralement, ce qui ressort de ce livre, c'est l'idée que le but de l'activité philosophique consiste à créer des concepts. Cette lecture est très juste, mais insuffisante, car Deleuze ne fait pas que présenter un bilan de son travail du genre « voilà ce que j'ai fait toute ma vie... » ; au contraire, en se posant la question « qu'est-ce que la philosophie ? », sa pensée poursuit son activité créatrice en inventant le concept de création en philosophie. Ce qu'il confirme, du reste, en affirmant que « la question de la philosophie est le point singulier où le concept et la création se rapportent l'un à l'autre »⁵.

« Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos. Rien n'est plus douloureux, plus angoissant qu'une pensée qui s'échappe à elle-même, des idées qui fuient, qui disparaissent à peine ébauchées, déjà rongées par l'oubli ou précipitées dans d'autres que nous ne maîtrisons pas davantage »⁶. Deleuze se trouve à peu près dans le même monde que celui découvert par Chauncey Wright, un monde aussi instable et imprévisible que les variations météorologiques. D'un doute à l'autre, l'homme accumule des synthèses interminables du chaos pour réduire la douleur et atténuer l'angoisse : « C'est comme si l'on jetait un filet, mais le pêcheur risque toujours d'être entraîné et de se retrouver en pleine mer quand il croyait arriver au port. Les trois disciplines procèdent par crises ou secousses, de manière différente, et c'est la succession qui permet de parler de "progrès" dans chaque cas »⁷. Si la création pour Deleuze fonctionne par chocs, c'est qu'elle a lieu dans la rencontre titanesque entre le cosmos et le chaos — plus modestement, il s'agit du conflit interminable entre l'ordre et le désordre. Dans son principe, la

⁵ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 16.

⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁷ *Ibid.*

conception de la genèse de la création chez lui est traditionnelle : elle est une mise en ordre du désordre qui apaise un sentiment d'inconfort et entraîne une satisfaction. Mais elle est aussi un peu plus que cela dans son résultat : elle est « une construction sur un plan qui lui donne une existence autonome »⁸. Sa conception de la création repose sur une intimité avec le chaos : sa qualité dépend de la qualité du chaos, puisqu'elle ne semble pas pouvoir le réduire sans se réduire elle-même. En d'autres termes, la création ne réduit jamais la qualité du chaos, et peu importe le nombre de créations que l'homme produira, le désordre qui est mis en ordre ne sera jamais moins chaotique. C'est paradoxalement dans ce premier sens que Deleuze suggère l'autonomie de la création : s'il y a dans sa dynamique une intimité avec le chaos, la création ne partage pas son existence. Ce qui veut dire que l'ordre n'a pas moins de réalité que le désordre, et qu'ils peuvent se faire sentir indépendamment l'un de l'autre. Il peut donc y avoir un progrès de l'ordre sans que ce dernier soit interprété comme une diminution du désordre : la confrontation avec le chaos n'est ni théologique, ni métaphysique, ni téléologique chez Deleuze, elle *est* tout simplement. L'existence autonome de la création peut se dire aussi dans un autre sens : elle est indépendante du sujet de l'acte de création. Cette idée rejoint la première dans sa conséquence : la création se maintient de manière autonome, et c'est pour cette raison qu'elle peut être partagée. Pour reprendre un exemple littéraire connu de Deleuze, les blocs de sensations dans l'œuvre de Proust ont une réalité en dehors de sa conscience ; conséquemment, leur expérimentation n'ont rien à voir avec la vie psychique de l'auteur. Bref, l'acte de création pour Deleuze est une confrontation avec le chaos qui construit une détermination du désordre qui a une existence autonome en construisant son propre espace-temps. Comme nous le disions dès le départ, c'est sur la dimension de la création que les disciplines se rencontrent chez Deleuze : « Si toutes les disciplines communiquent ensemble, c'est au niveau de ce qui ne se dégage jamais pour soi-même, mais qui est comme *engagé* dans toute discipline créatrice, à savoir la constitution des espaces-temps »⁹. En inventant donc le concept de création, Deleuze ose donc faire apparaître ce qui est *engagé* dans

⁸ Deleuze et Guattari, *ibid.*, p. 12.

⁹ Deleuze, « Qu'est-ce que l'acte de création », in *Deux régimes de fous*, *op. cit.*, p. 293-294.

toutes les disciplines. Or, est-ce que ce projet remet la philosophie au premier rang des humanités ? Si tel était le cas, il contredirait les intentions mêmes du philosophe. Mais, il n'en va pas ainsi, car en demeurant fidèle et cohérent avec sa discipline, il se contente de *créer le concept* de « ce qui est *engagé* dans toutes les disciplines », et rien d'autre.

Chapitre 1. La surface indéterminée de composition : l'horizon pragmatique de la réception de Deleuze

Création et « connexions »

Si nous avons choisi de présenter la conception constructiviste de la création de Deleuze¹, c'est parce qu'elle nous permet de rejoindre la sensibilité empirique de ses commentateurs américains. Nous croyons que si nous voulons rendre compte de sa réception pragmatique, nous devons demeurer dans l'esprit de cette conception empirique et ce, même si elle occulte d'autres dimensions de son œuvre. N'oublions pas que nous cherchons à saisir non pas les particularités de Deleuze mais celles de sa réception. Stratégiquement, nous pensons qu'il sera profitable de nous fonder ainsi dans celle-ci, car seul ce type d'approche nous permettra de révéler adéquatement l'étendue de ses propriétés. C'est cette approche qui nous a conduit d'ailleurs à la formulation d'une hypothèse sur l'appropriation tardive de son œuvre aux États-Unis. En effet, bien que Deleuze ait participé à l'événement de Sylvère Lotringer à l'université Columbia en 1975 aux côtés de Lyotard et de Foucault et qu'il ait fait l'objet d'un numéro dans la revue *Semiotext(e)* en 1977 et dans la revue *SubStance* en 1984², Deleuze est l'un des derniers penseurs français de sa génération à avoir été récupéré sur une grande échelle par la *French theory*. Ce qui explique ce phénomène rejoint étrangement la logique de la succession des trois pratiques de la croyance pragmatique en l'action. Que ce soit la déconstruction et le poststructuralisme, la fin des grands récits et la postmodernité, les régimes de pouvoir et la suppression de l'hypothèse répressive, aucun penseur français ne semble proposer, à part Deleuze, une idée positive de la différence qui témoignerait

¹ Deleuze est clair sur ce point : « Le constructivisme exige que toute création soit une construction sur un plan qui lui donne une existence autonome », *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 12.

² « Anti-Œdipe », *Semiotext(e)*, vol. II, n° 3, 1977 ; « Gilles Deleuze », *SubStance*, 44/45, 1984.

d'une conception forte de la création³. Après avoir mis à mal la raison, la métaphysique et l'intentionnalité, après avoir inséré dans le monde et le sujet une absence incommensurable ou encore après avoir montré qu'il n'y a aucun lieu à côté ou au-delà du pouvoir, il semble bien que certains intellectuels américains désirent traverser cette ambiance propice au scepticisme en renouant avec un vocabulaire qu'il leur permettrait de croire à l'action⁴. La réception récente de Deleuze aux États-Unis répond essentiellement à ce besoin, et c'est pour cette raison, à notre avis, qu'elle partage plusieurs points communs avec le retour au pragmatisme⁵.

Trois exemples récents suffiront, selon nous, à vérifier cette hypothèse. Dans un ouvrage sur quatre figures de la pensée française (Nancy, Derrida, Lévinas et Deleuze), Todd May attribue la naissance de l'idée de différence dans la pensée française contemporaine à une réaction au fondamentalisme et au totalitarisme. Ce qui l'intéresse, ce ne sont pas les conséquences directement politiques de cette réaction, mais ses effets sur leur manière de faire de la philosophie : « The idea here

³ Sans parler de « conception forte de la création » chez Deleuze, Brian Massumi a noté tout de même qu'il était un des rares penseurs de la différence à avoir proposé une possibilité de décrire positivement la différence, « *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1992, p. 91-92 et les notes 73 et 74 p. 177-178.

⁴ En affirmant, en 2001, que « Deleuze is the philosopher of French Theory », Elie During est conscient du caractère actuel de sa proposition. Il semble effectivement sensible à l'évolution de la French theory aux États-Unis en notant que « In his view, tailoring concepts, not theories, is the specific job of the philosopher. This is one of the reasons why his reception in the United States has been much more delayed than that of other more famous figures of French theory [...] It was only after the textual was extended to a general cultural field, and not just the literary sphere, that Deleuze's line minor criticism (exemplified by his book on Kafka) became a cornerstone for the theoretical foundations of cultural studies. Nevertheless, if his name may still be less widely quoted in the United States than that of Derrida, Foucault or Lyotard, as deconstructionism and poststructuralism run of steam, Deleuze continues to gain ground in the academy as well as in larger sphere », Elie During, « Blackboxing in Theory : Deleuze versus Deleuze », in *French Theory in America*, op. cit., p. 165.

⁵ Dans un livre sur Deleuze et le cinéma, Paola Marrati, professeure à l'Université Johns Hopkins, a noté le rôle important de la croyance chez Deleuze qui correspond assez bien à la situation de sa réception aux États-Unis : « Notre scepticisme est éthique et c'est pourquoi il ne peut être résolu que dans et par un acte de foi. C'est seulement la « foi » qui peut retisser le lien et nous redonner le monde », Gilles Deleuze. *Cinéma et philosophie*, Paris, PUF, 2003, p. 113. Cette dynamique entre scepticisme et acte de foi rappelle l'idée de « perfectionnisme » dans le pragmatisme de Cavell, ce qui n'a pas échappé à Marrati, *ibid.*, p. 114 (note 1). Elle pousse un peu plus loin la convergence en suggérant, après avoir signalé des similarités entre l'œuvre de Deleuze et celle de Rorty, qu'il semble être « question d'une convergence entre la tradition, multiple, du pragmatisme américain et certains aspects de la philosophie de Deleuze qui émerge et qu'il faudra étudier », *ibid.*, p. 114 (note 2). Nous espérons que notre travail y aura répondu quelque peu.

is that the scope of different possible lives and identities is often unacceptably narrowed by the pretension of specific conceptual approaches or philosophical viewpoints to give exhaustive accounts of the phenomena in their domains »⁶. May reconnaît que le concept de « différence » a répondu efficacement, sur le plan philosophique, aux effets désastreux des régimes totalitaires et intolérants, et c'est pour cette raison d'ailleurs qu'il faut l'utiliser parce qu'il confronte directement la pensée à cette question : « And those of us who are philosophers ought to ask ourselves whether there is anything in our tradition that contributes to events like the holocaust or to political structures of totalitarianism »⁷. Le problème qu'il entrevoit, néanmoins, en introduisant l'exigence de la différence dans la pensée touche à l'activité même de la philosophie : comment expliquer quelque chose ou rendre un jugement sans que ce dernier soit interprété comme une fondation qui serait rivée aussi durement qu'une essence métaphysique ? Cette aporie constitue un réel problème de son point de vue, et il propose de modérer la conception de la différence pour que la pensée se remette à articuler des idées positives sur la constitution d'ensembles, de groupes, voire de systèmes. Sa solution est, pour ainsi dire, appropriée, puisqu'elle rejoint exactement la conception pragmatique de l'action comme composition de relations dans la différence : « [...] that philosophical totalitarianism can be avoided without introducing a notion of difference that defies articulation. Otherwise put, one can at the same time offer straightforward philosophical accounts, avoid foundationalism, and respect difference »⁸. En s'inspirant en partie du néo-pragmatisme de Rorty, May crée son propre concept, « the contingent holism », qu'il applique à l'idée de communauté chez Nancy, de langage chez Derrida et d'éthique chez Lévinas. Deleuze occupe une place particulière parmi ces penseurs dans l'ouvrage de May, car il est le seul à avoir une conception positive de la différence. Cette place particulière qu'il donne à Deleuze devient apparente lorsqu'il aborde la pensée de la communauté chez Nancy. En effet, s'il reconnaît la pertinence de cette pensée dans sa manière de répondre à la question « qu'est-ce qu'une communauté ? » en évitant les dérives totalitaires des

⁶ Todd May, *Reconsidering Difference*, University Park, Pennsylvania State University, 1997, p. 4.

⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁸ *Ibid.*, p. 12.

pensées communautaires, elle est insuffisante, selon lui, pour exprimer positivement ce que signifie « être en communauté ». May se tourne donc vers Deleuze pour articuler son « holisme contingent » tout en respectant les principes de la communauté chez Nancy : « This image of the rhizome, of practices (which involve both discursive and non-discursive aspects — “different regimes of signs, and even non sign states”) that are always evolving and possess no defining or constraining center, is the best image I am aware of to picture what is meant by term “contingent holism” »⁹. Deleuze a donc un statut particulier chez lui parce qu’il pense la différence de manière positive en agencant les éléments du monde et du langage. Cependant, il remarque que le philosophe insiste pour donner la primauté à la différence sur l’unité, ce qu’il veut rectifier en démontrant que ces catégories ont une importance égale dans son oeuvre, et que l’une ne peut tout simplement pas se réaliser sans l’autre. Pour lui, le concept de différence chez Deleuze est à la fois positif et « disruptif », puisqu’il permet d’articuler des pensées et des pratiques sans les réduire à des principes transcendants qui réduiraient le chiffre de la différence. Finalement, c’est ce jeu entre l’unité et la différence, entre l’assemblage et le désassemblage qui fait de la philosophie une pratique de la création comme les autres : « After all, Deleuze sees philosophical discourse, and indeed all discourse, as a process of *both* de-territorializing and re-territorializing, that is, as a process of both destroying previous thought and practices and generating new thought and practices »¹⁰.

L’idée de création comme mise en œuvre de relations dans la différence oriente en grande partie la réception de Deleuze. C’est elle qui le distingue le plus des autres penseurs français de la *French theory* : les Américains n’ont pas besoin de mettre de l’espoir dans la pensée de Deleuze, car il y en a déjà semble-t-il. John

⁹ May, *ibid.*, p. 59. Les références aux catégories du « discursif » et du « non discursif » imbriquées dans le rhizome comme l’image de l’holisme contingent qui définit les pratiques dans la communauté créent un effet de proximité entre Deleuze, Foucault et le pragmatisme américain. Ce télescopage qui opère des synthèses entre des penseurs et des courants est fréquent aux États-Unis, et sans doute que Foucault et Deleuze y sont pour quelque chose. Mais pour ce qui nous préoccupe ici, il nous suffit de signaler qu’il s’agit d’un exemple frappant de leur volonté de créer des communautés de pratiques contingentes : May en produit une dans l’image même de sa définition.

¹⁰ *Ibid.*, p. 176-177.

Rajchman pense que le postmodernisme et le poststructuralisme n'ont plus rien à offrir de bon à la pensée et que Deleuze permet justement de s'en distinguer par son appel à la création de « connexions » dans le monde : « For of course Deleuze's philosophy is about connections ; in some sense, it *is* an art of multiple things held together by "disjunctive syntheses," by logical conjunctions prior and irreducible to predication or identification »¹¹. Il suffit de comparer l'enthousiasme de Rajchman dans cet ouvrage publié en 2000 à la tiédeur de l'un de ses premiers articles sur Deleuze publié dans le numéro « Anti-Œdipe » de la revue *Semiotext(e)* en 1977 pour constater que quelque chose s'est sans doute déplacé dans sa réception. Ayant toujours eu une sensibilité pragmatiste, Rajchman reprochait à Deleuze de s'être fait prendre au jeu de la psychanalyse en produisant, dans l'impulsion de la shizo-analyse, de gros concepts abstraits qui ne servent à rien : « There is also a tendency to homogenize or conflate specific and diverse experiences, subsuming them under abstract concepts like "lines of flight" or "collective set-up of enunciation". The great silence of the book on the subject of the specificity of the women's movement is an example »¹². Si nous comparons ce passage à celui-ci, il y a de quoi s'étonner : « One consequence is that given society or culture is never exhausted by its constitutive relations or distinctive divisions ; on the contrary, it is always "leaking" (*en fuite*), and may be analysed or "diagrammed" in terms of its "lines of flight" (*lignes de fuite*) »¹³. En le citant ainsi, nous n'avons pas l'intention de ridiculiser la pensée de Rajchman mais de signaler la modification notable de son interprétation de Deleuze entre son premier article et son ouvrage récent. Or, c'est justement dans cette période que le pragmatisme renaît en rétablissant le dialogue avec la pensée continentale et avec la pensée française en particulier. Que Rajchman revoie sa position sur la pensée de Deleuze ne fait que confirmer ce que nous avons établi dans la deuxième partie : l'institutionnalisation de la *French theory* dans les universités américaines dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix accompagne, en partie, le renouveau du pragmatisme aux États-Unis. Si nous tentons d'établir la raison des

¹¹ John Rajchman, *The Deleuze Connections*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 2000, p. 4.

¹² John Rajchman, « Analysis in Power », *Semiotext(e)*, vol. II, n° 3, 1977, p. 56.

¹³ Rajchman, *The Deleuze Connections*, *ibid.*, p. 98.

deux interprétations différentes de Rajchman, nous ne pouvons certainement pas l'attribuer à un changement dans la pensée de Deleuze, mais à l'horizon d'attente de la réception de la pensée française aux États-Unis. Finalement, le parcours de Rajchman appuie fortement notre hypothèse que le retour au pragmatisme a modifié la réception de la théorie française : les intellectuels américains veulent une pensée qui propose une conception de la création dans la différence. Manifestement, les « connexions » de Deleuze réalisent le souhait de Rajchman : « Connection requires a style of thought that might be called « empiricist » or « pragmatist » [...] We must thus make connections, ever more connections »¹⁴.

Timothy S. Murphy poursuit dans le même sens en écrivant l'article sous l'entrée « Gilles Deleuze » dans *The Encyclopedia of Postmodernism*. Selon lui, le philosophe français a une conception souple de la totalité en la concevant comme un « immanent process of assembling diverse parts into a functional theoretical tool »¹⁵. Cette conception lui permet, toujours selon Murphy, non pas de rejeter toutes les tentatives d'organisation et d'articulation des éléments de la diversité empirique, mais de distinguer deux types de totalités dans l'immanence : celles qui participent à rétablir la domination (la paranoïa) et celles qui permettent la liberté (la schizo-analyse). Ce cadre philosophique permet à Murphy de distinguer, sur le plan politique, l'engagement collectif de Deleuze du scepticisme postmoderne : « Deleuze, on the other hand, always affirmed and acted on his belief that communal liberatory action was possible even within a theoretical horizon structured by difference. [...] If postmodern thought tends towards an abandonment of collective radical commitment, as many commentators (including Guattari) claim, then Deleuze is not postmodern... »¹⁶. Que ce soit chez May, Rajchman ou Murphy, il devient apparent que la réception actuelle de Deleuze qui n'arrête pas de s'intensifier depuis la première moitié des années quatre-vingt-dix contraste avec la première vague de la *French theory* qui était associée à la postmodernité et au poststructuralisme. Cette

¹⁴ Rajchman, *ibid.*, p. 6-7.

¹⁵ Timothy S. Murphy, « Gilles Deleuze », in *The Encyclopedia of Postmodernism*, ed. by Victor E. Taylor and Charles E. Winquist, London and New York, Routledge, 2001, p. 88.

¹⁶ *Ibid.*, p. 89.

différence trouve sa raison dans le fait que les premiers penseurs français ont surtout servi à déconstruire la pensée rationnelle et logocentrique, les régimes de vérité et de pouvoir, en mettant en place des pratiques de l'indétermination et de l'individualité qui convenaient aux attentes de la pensée américaine mobilisée par une volonté de se dégager du courant analytique et des formalismes a-politiques. Le problème de la pensée américaine s'est réorienté lorsque « the vertiginous and immobilizing irony of the postmodern »¹⁷ semblait avoir paralysé la pensée à nouveau. Si la différence avait été le moyen de déconstruire les unités métaphysiques sur le plan philosophique et d'éviter le totalitarisme sur le plan politique, son scepticisme est devenu, pour certains, le problème actuel de la pensée. Cela dit, il n'est pas question pour les Américains de revenir en arrière pour renouer avec les différentes formes d'unité métaphysiques et rationnelles ; au contraire, ils désirent aller de l'avant avec la différence. C'est là nous croyons qu'intervient la troisième pratique de l'action pragmatique : l'immédiateté comme relation dans la différence. C'est à ce moment aussi que s'effectue la réception de Deleuze.

Les relations sont extérieures à leurs termes : principe de l'empirisme transcendantal

Avec l'idée de « connexions », les commentateurs américains de Deleuze ont trouvé le moyen de croire à nouveau à l'action positive. Or, l'action entendue ici au sens d'« activité créatrice » se rapproche de l'idée d'événement, laquelle peut s'énoncer de plusieurs manières : *passage* d'un état à un autre état, *opération* qui rend l'état d'un corps ou d'une idée distinct, etc. L'action, comme l'événement, est donc *ce qui arrive* aux choses ou aux idées, et en cela elle doit absolument s'en distinguer. Ce premier postulat a pour corollaire le principe suivant : une pensée qui cherche à rendre compte de l'action ne s'intéressera pas à ce qui *est* mais à ce qui *est train de se faire*. Nous retrouvons ici la perspective pragmatique de James : les modes de composition des idées et des corps, c'est-à-dire la morale, l'esthétique, la politique ne doivent pas être considérés comme des états de faits mais comme des

¹⁷ Murphy, *ibid.*, p. 89.

devenirs¹⁸. Cette première résonance entre la pensée de Deleuze et celle de James est attribuable à leur affection pour les principes empiristes¹⁹. Faut-il rappeler que Deleuze a écrit sa première monographie sur David Hume en soutenant la thèse qui suit : la subjectivité est construite par les principes de la nature humaine qui ne peuvent être détachés de la vie pratique²⁰ ! La pratique de l'individualité que nous avons dégagée dans le pragmatisme recoupe cette affirmation : comme il n'y a pas de sujet théorique (ego transcendantal), l'individu se construit comme sujet dans ses pratiques. En repérant cette thèse chez Hume, Deleuze révèle le grand principe de l'empirisme qu'il n'abandonnera jamais, et c'est en l'énonçant qu'il fait une des rares allusions à James :

La proposition vraiment fondamentale est donc celle-ci : les relations sont extérieures aux idées. Et si elles sont extérieures, le problème du sujet tel que l'empirisme le pose en découle : il faut savoir en effet de quelles autres causes elles dépendent *c'est-à-dire comment le sujet se constitue dans la collection des idées*. Les relations sont extérieures à leurs termes : quand James se dit pluraliste, il ne dit pas autre chose en principe...²¹

Si cet ouvrage sur Hume anticipe plusieurs motifs qui seront déployés dans ses ouvrages ultérieurs, c'est que l'idée de l'action comme production de la nouveauté est toujours restée profondément rattachée chez Deleuze à la tradition empiriste. Par exemple, lorsqu'il parle des « autres causes » dont dépendent les relations dans l'extrait précédent, il fait référence aux principes transcendants de l'empirisme qui président à la création de relations dans le donné (« connexions »). En fait, il y a chez Deleuze une sorte de co-causalité de principes qui crée les relations *dans* l'imagination. L'une des causes se rapporte aux principes

¹⁸ Voir supra, I^{ère} partie, chap. 2, p. 66.

¹⁹ Le lien entre les éditions que David Lapoujade a préparées des textes et entretiens de Gilles Deleuze et l'ouvrage qu'il a écrit sur l'empirisme de William James n'est sans doute pas le fruit du hasard. À notre connaissance, il n'a pas fait de recoupement direct entre les deux penseurs, à part une observation très pertinente au sujet de la similitude entre l'empirisme radical de James et l'empirisme transcendantal de Deleuze, Lapoujade *William James. Empirisme et pragmatisme*, op. cit., p. 28-29. (les deux éditions préparées sur les textes et entretiens de Deleuze sont *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002 et *Deux régimes de fous*, op. cit.).

²⁰ « Et, à bien y regarder, ce n'est pas qu'une autre façon de dire : le sujet se constitue dans le donné. Si le sujet se constitue dans le donné, en effet, il n'y a pas d'autre sujet que pratique », Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 117.

²¹ *Ibid.*, p. 109.

d'association (causalité, contiguïté, ressemblance entre les objets du donné) auxquels s'ajoute l'autre cause qui s'identifie aux principes de la passion (passions directes : plaisir et douleur, joie et tristesse, espérance et crainte ; passions indirectes : orgueil et humilité, amour et haine, etc.²²). Ainsi, ce n'est pas l'imagination, mais les principes de la nature humaine qui créent des relations *dans* l'imagination. L'association suppose toujours « les projets, les buts, les intentions, les occasions, toute une vie pratique, une affectivité »²³. Deleuze affirme conséquemment qu'« entre l'association et la passion, il y a le même rapport qu'entre le possible et le réel, une fois dit que le réel précède le possible ; l'association donne au sujet une structure possible, seule la passion lui donne un être, une existence »²⁴. Il va même jusqu'à affirmer que la causalité est une passion. Les principes de la passion ont donc le pouvoir d'affecter les principes d'association : c'est la qualité active de la passion. Nous pourrions dire cela différemment : les principes d'association ont la qualité de pouvoir être affectés, c'est leur dimension passive. Or, comme les principes d'association sont « le seul élément constituant de la nature humaine »²⁵, ils ont un double pouvoir : ils peuvent être affectés et peuvent affecter. C'est en cela que les deux types de principes sont des affections : morale pour la passion, connaissance pour l'association. Entre ces principes, il y a un rapport non dialectique, c'est-à-dire que la connaissance ne supprime jamais la passion et vice-versa : « le sujet empirique est bien constitué dans l'esprit par l'effet de tous les principes conjugués »²⁶, c'est exactement ce que signifie la « co-causalité » des principes de la nature humaine. Les principes d'association représentent le seul élément constituant de la nature humaine parce que ce sont eux qui composent les relations entre les éléments du donné (entre les corps, les choses, les idées, etc.). Ils sont en cela une extension du donné, une croyance : « Mais c'est seulement sous l'effet (d'ailleurs inégal) des principes d'association, et non des autres, que ce sujet peut lui-même dépasser le donné : il croit. En ce sens, le dépassement concerne

²² Pour une présentation des principes de la passion, Deleuze, *ibid.*, p. 133-134.

²³ *Ibid.*, p. 137.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 20.

²⁶ *Ibid.*, p. 19.

exclusivement la connaissance : il porte l'idée au-delà d'elle-même, lui donnant un rôle, affirmant son objet, constituant ses liens »²⁷. Mais l'association a besoin de constance, d'une vie pratique et morale pour donner un sens à la connaissance, et la passion a besoin de l'association pour se donner une théorie : « [...] de même que l'association fixe à l'esprit une généralité nécessaire, une règle indispensable à son effort de connaissance théorique, de même la passion lui fournit le contenu d'une constance, rend possible une activité pratique et morale, et donne à l'histoire sa signification »²⁸. Leur rapport est dynamique : « Sous le nom de croyance, il y a une pratique de l'entendement, et sous forme d'organisation sociale et de justice, une théorie de la morale »²⁹. Par les effets des principes conjugués, la nature (le donné) devient culture (justice, art, morale, etc.). Mais faut-il encore une fois rappeler que la nature n'est pas supprimée dans la culture, elle persiste ! Nous retrouvons la même dynamique non dialectique des principes entre la nature et la culture : la culture, ce sont les relations des éléments de la nature ; autrement dit, le système de la nature, ce qui la dépasse. C'est ce que Deleuze appellera l'empirisme transcendantal : les relations dépassent l'expérience de la diversité empirique en l'organisant en système. Or, tout ce qui dépasse l'expérience fait partie d'une catégorie précise en philosophie : le transcendantal. Elle indique les règles de la connaissance ou les lois de l'entendement qui ne sont pas données dans l'expérience, mais la conditionnent. Les principes d'association chez Hume sont de ce type. Cependant, contrairement aux principes de l'entendement chez Kant, les principes de l'association chez Hume sont affectés par la passion, c'est-à-dire par l'instinct et la nature. En cela, ils ne sont pas « purs » puisqu'ils sont constamment contaminés par la dimension empirique des principes de la passion. L'empirisme transcendantal chez Deleuze indique finalement la dynamique non dialectique entre la passion et la connaissance : le sujet est l'effet d'une co-causalité de l'empirique et du transcendantal. La connaissance est une pratique et la passion, une théorie. Il faut retenir trois choses à notre avis : tout d'abord, les principes de la nature humaine précèdent le sujet, ils sont pré-individuels ; ensuite, les deux types de principes ont

²⁷ Deleuze, *ibid.*, p. 19-20.

²⁸ *Ibid.*, p. 16.

²⁹ *Ibid.*, p. 17.

des qualités actives et passives ; finalement, ils construisent des relations entre les termes du donné sans entretenir de rapport interne avec eux mais sans pour autant les supprimer. Les relations et leurs termes s'impliquent réciproquement dans les principes sans jamais fusionner ; tel est l'empirisme transcendantal³⁰.

Ce mouvement réciproque entre l'esprit et son environnement rappelle le récit pragmatique de l'action. En effet, comme nous l'avons vu, tout organisme vivant *réagit* (passivité) à son milieu en se l'*adaptant* (activité). Or, la réaction et l'adaptation sont les effets des passions directes du bien et du mal comme plaisir et douleur : en réagissant à un doute causé par un désordre, l'individu est contraint de rétablir une certaine harmonie pour retrouver la satisfaction. L'harmonie relève à la fois de la théorie et de la passion : équilibre entre les forces (théorie) et la sensation de cet équilibre (passion). Deleuze n'affirme pas autre chose à la fin de sa vie lorsqu'il dit à propos de la création, « Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos. Rien n'est plus douloureux, plus angoissant qu'une pensée qui s'échappe à elle-même... »³¹. Ordre et douleur sont les signes de la théorie et de la passion. Il n'en va pas autrement chez Dewey, rappelons-nous : la création qui est un acte rationnel d'organisation du donné emporte avec elle l'affectivité du sujet, et c'est la qualité de l'affection qui découle de l'effectivité de

³⁰ Deleuze ajoute un troisième type de principe chez Hume : la fiction. En fait, la fiction est une extension des principes d'association et de la passion qui ne peut pas être vérifiée dans l'expérience : « [...] elle est immédiatement ce dont il n'y a pas l'expérience, pas plus pour les sens que pour l'entendement », Deleuze, *ibid.*, p. 81. L'association déborde l'entendement et la passion dépasse la sensation : la nature humaine devient une fiction, une fantaisie, une démence. Par exemple, le Monde est une fiction au même titre que Dieu, ils sont l'effet d'une extension de l'association et de la passion qui se résume dans une causalité fictive : la croyance à l'existence continue des corps. Cette extension illégitime des principes de la nature humaine devient elle-même une nature. Nous sentons bien qu'avec cette nature fictive de l'homme, Deleuze veut montrer que Hume évite la possibilité de fixer la réciprocité entre les principes de l'association et de la passion, de trouver une sorte d'équilibre de la connaissance et de la morale qui offrirait une extension satisfaisante et objective du donné. Pour lui, le fond de la nature humaine est délire, puisque « nous n'avons pas les moyens de choisir l'entendement contre les suggestions de l'imagination », *ibid.*, p. 87. Voici un passage où Deleuze résume la nature délirante de l'homme chez Hume : « Aux termes de la philosophie, l'esprit n'est plus qu'un délire, et une démence. Il n'y a de système achevé, de synthèse et de cosmologie qu'imaginaires. Avec la croyance à l'existence des corps, la fiction s'oppose comme un principe elle-même aux principes d'association : ceux-ci sont *principalement* débordés au lieu de l'être *conséquentement*, comme dans le cas des règles extensives. Alors la fantaisie triomphe. C'est devenu la nature de l'esprit de s'opposer à sa nature, et de faire passer ses fantaisies. Ici, le plus fou est encore naturel. Le système est délire et folie », *ibid.*, p. 86.

³¹ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, op. cit., p. 189. Nous avons déjà cité ce passage.

l'organisation qui décide du succès ou de l'échec d'une création. Ian Buchanan, commentateur australien de Deleuze mais influent aux États-Unis particulièrement dans les *Cultural studies*, a fait directement le parallèle entre l'empirisme transcendantal de Deleuze et la fiction pragmatique de l'action : « Following Hume, Deleuze proposed this problem be stated as follows : "how can a subject transcending the given be constituted in the given ?" To put it another way, what he aimed to do is reconcile the paradox of a subject which is at once the product of its environment, of what happens, accidents and such like, and yet still capable of producing that environment, of willing it »³². Les principes de la nature humaine ont cette qualité d'être *affectés par* et *d'affecter* la vie pratique et théorique ; c'est tout le contraire de la puissance législatrice de la raison dans l'architectonique des facultés chez Kant : les concepts de la raison ne sont jamais affectés par les passions. Si le double effet des passions est très peu relevé dans l'ouvrage de Hume, c'est peut-être parce que ses commentateurs préfèrent de loin la retrouver dans les passages très stimulants que Deleuze a écrits sur les passions tristes et joyeuses chez Spinoza.

Dans un ouvrage consacré à l'empirisme chez Deleuze, Patrick Hayden dévoile cette tradition chez lui en le comparant à l'empirisme radical et au pragmatisme de James³³. Après avoir énoncé les postulats de l'empirisme qui se résument à l'engagement de la philosophie dans la vie pratique et au principe des relations extérieures à leurs termes (relations conjonctives et disjonctives entre les parties de l'expérience), Hayden suggère un lien étroit entre James et Deleuze : « [...] relations are as real and necessary to experience as are its parts, and by giving equal weight to the experience of both unity and difference in their various gradations a consistently pluralistic ontology can be maintained »³⁴. En soulignant ainsi que les relations extérieures sont aussi réelles que leurs termes, Hayden indique que James et Deleuze veulent surtout affirmer qu'elles sont l'objet d'une activité créatrice. La réalité des relations se situe au croisement de l'unité et de la différence,

³² Ian Buchanan, *Deleuzism. A Metacommentary*, Durham, Duke University Press, 2000, p. 83.

³³ Patrick Hayden, *Multiplicity and Becoming. The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*, New York, Peter Lang, 1998, p. 81.

³⁴ *Ibid.*, p. 82.

dans un « entre-deux » incorporel mais bien réel, le lieu instable du devenir et de la transformation :

In this way he endeavors to show that experience is of neither absolute unity nor indifferent atomism, but always something in between, as long as this "in between" is seen in terms of incessant movement rather than dialectical mediation. Experience consists of particular unities of difference and particular difference of unity in processes of becoming and transformation. And this conviction leads Deleuze to a radical empiricism, a philosophy of relations and compositions inspired by the visions of immanence found in Hume, Bergson, Nietzsche and Spinoza³⁵.

Si la réalité des relations chez Deleuze est effectivement une idée qui le rapproche du pragmatisme, c'est parce qu'elle suppose une conception des relations qui n'est pas de l'ordre de la représentation mais de la pratique. En effet, étant extérieures à leurs termes, les relations ne sont plus le reflet mais la construction de quelque chose³⁶. Ce concept des relations repose sur deux postulats qui rappellent les deux modalités de la croyance pragmatique chez James. Premier postulat : les termes n'ont pas d'intériorité, ils sont, pour ainsi dire, indéterminés en soi. Leur mise en relation ne peut dès lors correspondre à la représentation d'une identité commune ; elle est plutôt de l'ordre de l'association en surface (contiguïté, ressemblance, etc.). Or, comme la relation entre deux termes peut être apparentée à une cause lorsqu'elle est figée par l'habitude, il faut une pratique de l'indétermination qui renverse cette habitude pour libérer les termes et les engager dans de nouvelles relations. Second postulat : la création de relations n'est pas la représentation d'une subjectivité théorique ; au contraire, le sujet se construit dans les relations qu'il produit, il est une relation. C'est en ce sens que nous parlions d'une modalité ou d'une pratique de l'individualité dans le pragmatisme : l'individu n'est jamais donné, il se construit, se

³⁵ Hayden, *ibid.*, p. 93. Pour favoriser le rapprochement entre le pragmatisme de James et la pensée de Deleuze, il souligne leur accord sur le principe empiriste selon lequel l'activité créatrice est toujours une interaction avec le milieu et l'environnement dans lequel elle se déroule. Il ajoute en ce sens que « Deleuze thus promotes a kind of pluralistic contextualism, or in James's terms a mosaic holism, in the sense that relations and their terms combine in any number of ways to form open systems that have a distinct complexion or quality depending upon the particular conditions and contexts of their formation. Such unities are susceptible to change by bringing different elements into relation or by taking other elements out of the relation », *ibid.*, p. 92.

³⁶ Deleuze précise effectivement que « Hume ne fait pas une critique des relations, mais une critique des représentations, justement parce qu'elles ne peuvent pas présenter les relations ». Et il ajoute un peu plus loin : « La même critique qui ôte la relation à la représentation la donne à la pratique », Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, *op. cit.*, p. 13 et 138.

modifie et se transforme au rythme des relations qu'il détruit et invente. Autrement dit, le sujet des relations est l'effet et non la cause des relations. Finalement, la création des relations est une pratique de l'immédiateté, immédiateté sans détermination, c'est-à-dire effets d'immédiateté entre des termes et entre le sujet et les relations qu'il produit : c'est la croyance dans la continuité des corps. La « pratique des relations » que repère Hayden chez Deleuze équivaut au système de pratiques des modalités de la croyance pragmatique en l'action : cette pratique est une autre manière de suggérer *l'acte qui produit quelque chose de nouveau*, à savoir « l'acte de création ». Si Hayden ne fait pas ici directement référence à la démocratie radicale, le mode d'existence d'un monde « under construction » qui découle de cette pratique des relations la présuppose : « Through his theory and practice of relations, Deleuze provides a means for thinking of alternative ways of inhabiting our world, without having recourse to absolutes that would predetermine our relationships and interactions or provide the indubitable standard by which to judge them »³⁷. Mais si ce n'est ni tout à fait dans le sujet ni tout à fait dans le monde que se créent les relations, où donc se concrétisent-elles, où est leur réalité ? Les relations, qui sont immanentes aux principes de la nature humaine, se réalisent et se conservent dans les blocs de sensations de l'art, dans les concepts de la philosophie ou dans les fonctions de la science.

Extension de l'empirisme transcendantal : les « notions communes »

Avant de répondre à cette question qui nous fera passer, par ailleurs à la littérature, nous aimerions présenter la pratique des relations dans la version spinoziste que Michael Hardt dégage chez Deleuze. Deux raisons motivent cette présentation : d'une part, elle indique l'extrême cohérence de la réception de Deleuze aux États-Unis, car, que l'on s'intéresse aux fondements empiristes dans son ouvrage sur Hume ou à ses lectures stimulantes de Spinoza, on parvient à une conclusion similaire ; d'autre part, quoique Hardt ne rapproche pas directement Deleuze du pragmatisme, sa sensibilité politique le conduit à dégager l'importance de la

³⁷ Deleuze, *ibid.*, p. 101.

dimension pratique dans sa pensée en l'ajustant à l'idée d'une « démocratie radicale ».

Dans son ouvrage sur Deleuze, qu'Antonio Negri présente, en quatrième de couverture, comme le « Bildungsroman of any contemporary philosophy that wants to break away from the destiny of modernity »³⁸, Hardt met en récit l'évolution de sa pensée en repérant le passage de l'ontologie de la différence (Bergson) à l'éthique de l'affirmation (Nietzsche) et de celle-ci à la pratique (Spinoza). Son objectif est clairement exposé : dégager les orientations générales d'une politique à venir. Sa lecture de Deleuze témoigne d'une sensibilité pragmatique puisqu'il s'agit moins d'établir une vérité que d'ouvrir les chemins d'une nouvelle pratique. Dans son récit qui ne ménage pas le vocabulaire guerrier³⁹, Hardt parcourt certaines monographies de Deleuze pour signaler ce qu'il prélève chez les uns et chez les autres. Il remarque, d'abord, l'idée de la « différence interne » de Bergson — qui se distingue de l'idée de la « différence externe » de Platon et la « différence abstraite » de Hegel — qui pose « l'Être comme devenir » ; chez Nietzsche, il dégage la « fonction-oui » qui donne forme à une éthique de l'affirmation du retour de l'Être comme devenir. Cette ontologie et cette éthique constituent le cadre théorique d'une pratique de l'être comme devenir et affirmation chez Spinoza : « Nietzschean ethics is Bergsonian ontology transported to the field of value ; Spinozian politics is the Bergsonian ontology and Nietzschean ethics transported to the field of practice. Ontology inheres in ethics, which in turn inheres in politics »⁴⁰. Il semblerait, par ailleurs, que

³⁸ Michael Hardt, *Gilles Deleuze. An apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

³⁹ Par l'utilisation de termes comme « weapons », Hardt veut montrer que la négation de l'ennemi (Platon et Hegel) chez Deleuze n'est pas une joute dialectique mais une destruction de la dialectique : « [...] it must constitute an absolutely destructive negation that spares nothing from its force and recuperates nothing from its enemy ; it must be an absolute aggression that offers no pardons, takes no prisoners, pillages no goods ; it must mark the death of the enemy with no resurrection. This is the radical, non dialectical negation that Deleuze's reading of Nietzsche must develop », Hardt, *ibid.*, p. 28. Il faut avouer que ce genre de passage nettement excessif peut avoir certainement des effets d'entraînement sur les lecteurs prêts à récupérer n'importe quel nom pour exprimer leur dissidence : cette mise en récit de Hardt facilite l'identification de la pensée de Deleuze à une petite machine de guerre contre toutes les formes d'oppression (intellectuelle, morale, esthétique, politique, etc.). Les groupes de discussions autour de Deleuze sur Internet ne font que confirmer cette impression.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 57.

Patrick Hayden aurait retenu cette lecture de Hardt sans pourtant y faire référence directement, car sa conclusion sur les relations théoriques de l'empirisme recoupe l'acheminement vers la pratique que Hardt découvre chez Deleuze : « In this manner, Deleuze's account of relations moves from ontological to the ethical and the political by focusing on the inseparability of relations and practices... »⁴¹. Ce que nous voulons souligner ici se résume à une simple observation : pendant que Hayden joint la dimension pratique à l'idée de relation dans la tradition empiriste de Hume, Hardt l'accorde au concept de « notion commune » chez Spinoza. Si cette observation est élémentaire, elle indique tout de même l'état de sa réception aux États-Unis : deux lectures autonomes et libres qui portent sur deux concepts et deux philosophes différents chez Deleuze reviennent pourtant au même, c'est-à-dire à la dimension pratique et politique de son idée spéculative sur l'action et la création⁴².

Les notions communes sont, d'une certaine manière, équivalentes à l'idée de relations sur au moins un point : elles dévoilent la dimension pratique dans l'œuvre de Deleuze. Par un étrange effet de similarité avec les principes de la nature humaine chez Hume (association et passion ; pouvoir d'être affecté et pouvoir d'affecter qui sert, somme toute, à dégager un mode d'action de la passion sur lequel repose la dynamique non dialectique entre l'esprit et le monde), Hardt révèle comment l'être se constitue dans la pratique en s'intéressant au concept de « joie ». « Joy, in other words, is the affirmation of being in the moment of its practical constitution ; an increase of power in the affirmative constitution of being itself »⁴³. Hardt remarque néanmoins qu'il ne voit pas comment nous pourrions déterminer un projet pratique en commençant par cette idée de joie. Pour ce faire, il retourne à ce qu'il y a de plus concret dans la pensée de Spinoza, à savoir la physique des corps : c'est la similarité, la ressemblance, la convenance entre deux corps (leur association,

⁴¹ Hayden, *Multiplicity and Becoming*, op. cit., p. 101.

⁴² Nous pourrions sans doute ajouter aux lectures de Hardt et Hayden celle de Buchanan, si nous considérons l'extension qu'il aimerait donner à Deleuze dans les *Cultural studies* : « Thus, in order to ascertain whether or not empiricist methods are going to be valuable to cultural studies, we have to determine whether or not the externality of relations can constitute anything to an understanding of how culture operates », Buchanan, *Deleuzism*, op. cit., p. 85.

⁴³ Hardt, *Gilles Deleuze*, op. cit., p. 96.

dirions-nous, dans le système des principes chez Hume) qui représentent le point de départ d'un projet pratique. Une relation de convenance entre notre corps et un corps étranger est d'abord sentie de manière passive par l'esprit (imagination), c'est une passion joyeuse — inversement, une passion triste découle d'un sentiment d'incompatibilité entre deux corps. La joie passive se transforme en joie active lorsque l'esprit s'en forme une idée adéquate ou « une idée claire et distincte » : c'est ce qu'il appelle, en suivant Deleuze qui lit Spinoza, une « notion commune ». La réalisation de cette idée augmente notre puissance d'agir puisqu'elle nous permet d'accroître, par l'action de la pensée, le nombre de relations entre les corps, même celles que l'imagination perçoit, dans un premier temps, comme étant incompatibles. Cette extension représente la puissance des notions communes : elles étendent la relation empirique entre deux corps à tous les corps, par la seule force de l'idée. Les notions communes correspondent à la puissance d'agir de la pensée qui n'est qu'un dépassement du donné : c'est la version empirico-transcendantale des notions communes. Hardt les considère donc comme des outils pratiques, puisqu'elles permettent de composer les corps empiriques : « We move from the least universal (a specific compatible relationship between two bodies) toward the most universal. Common notions are not primarily a speculative form of analysis, but a practical tool of constitution »⁴⁴. Cette progression vers l'universel des notions est pratique parce qu'elle signifie l'augmentation du pouvoir de constituer des rencontres à partir d'une première passion joyeuse : celle de notre corps avec un corps étranger. Mais avant d'en arriver aux conséquences politiques du devenir actif des notions communes chez Hardt, nous souhaitons souligner ce qui les rapproche le plus de la pensée pragmatiste. Cela dit, nous n'avons pas l'intention d'en faire un pragmatiste en bonne et due forme, mais simplement de souligner les rapports entre sa lecture de Deleuze et le pragmatisme.

Ce qui plaît le plus à Hardt dans l'idée de notions communes, c'est que leur apparition signale le passage du mode passif au mode actif de la raison : par-dessus l'épaule de Deleuze, il repère chez Spinoza le « *becoming active* » qui résume sa

⁴⁴ Hardt, *ibid.*, p. 98.

leçon éthique. Or, ce mode actif ou cette puissance d'agir de la pensée correspond à une pratique qui consiste à créer des relations inédites entre les corps : c'est le *pouvoir d'affecter* de la pensée. Voilà ce qui retient, en grande partie, l'attention de Hardt dans l'interprétation deleuzienne de Spinoza. Le « becoming-active » de la raison, le passage entre la passion et l'action qui représente le moment clé de sa genèse, se superpose assez bien au passage de la croyance à l'habitude chez les premiers pragmatistes. Et si Hardt ne fait pas référence à eux, son projet éthique d'une « démocratie radicale » dérivée de la dynamique joie passive-joie active ou encore pouvoir d'être affecté-pouvoir d'affecter nous offre les éléments nécessaires pour établir leur similitude. Avant de parvenir à ce projet, nous devons observer de plus près comment la dynamique des notions communes se rapproche de la pensée des premiers pragmatistes. Pour Deleuze, les passions joyeuses et les joies actives, qui indiquent le passage de l'idée inadéquate (imagination) d'une relation entre notre corps et un autre corps à l'idée adéquate de cette relation (notion commune), correspondent aux deux moments de la formation de la raison. La passion joyeuse, c'est-à-dire le sentiment qu'un corps convient à notre corps, convenance qui augmente notre puissance d'agir, représente le premier effort de la raison qui consiste à éliminer les passions tristes, à savoir le sentiment qu'un corps ne convient pas avec le nôtre. Ce moment est passif parce que la cause qui produit la convenance n'est pas dans notre esprit, mais dans les corps qui se composent. Ce moment est néanmoins fondamental dans la formation de la raison : si les passions joyeuses ne sont pas une action, elles permettent cependant le passage à l'acte en introduisant dans l'esprit, sous la forme d'une idée inadéquate, la rencontre entre deux corps. Les passions joyeuses sont donc comme l'élément stimulant de l'esprit, un sentiment d'espoir qui éloigne le sentiment sceptique et le doute radical. Dans le deuxième moment de la formation de la raison, la joie devient active lorsqu'une idée adéquate du rapport entre notre corps et le corps étranger se forme dans l'esprit. Deleuze associe cette idée aux notions communes chez Spinoza. Ce deuxième moment représente donc une intériorisation de la cause extérieure qui réunissait les deux corps : l'esprit ne se contente plus d'imaginer passivement cette relation, il en forme activement l'idée. Ce moment coïncide avec l'établissement de la raison. La cause

de la relation étant maintenant dans notre esprit, nous ressentons une joie active puisque nous avons atteint notre puissance d'agir, notre raison. Voici comment Deleuze présente la formation de la raison :

Mais ensuite, il fallait sortir d'un simple enchaînement des passions, même joyeuses. Car celles-ci ne nous donnent pas encore la possession de notre puissance d'agir ; nous n'avons pas l'idée adéquate de l'objet qui convient en nature avec nous ; les passions joyeuses elles-mêmes naissent d'idées inadéquates, qui indiquent seulement l'effet d'un objet sur nous. Il faut donc que, *à la faveur des passions joyeuses*, nous formions l'idée de ce qui est commun entre le corps extérieur et le nôtre. Car cette idée seule, cette notion commune, est adéquate. Tel est le deuxième moment de la raison ; alors, et alors seulement, nous comprenons et agissons, nous sommes raisonnables...⁴⁵

Ce que nous désirons souligner dans cette genèse de la raison qui s'effectue sur le pivot passion-action (processus d'intériorisation de la cause des relations entre les corps), c'est qu'elle s'assimile à la genèse de l'idée chez Peirce et chez James. En effet, comme nous l'avons vu chez Peirce, une idée naît spontanément dans l'esprit selon la logique de l'abduction, ce qui signifie que la pensée est, à l'origine, une affection passive : un lien spontané apparaît entre deux corps et stimule la pensée. Une croyance prend forme, mais elle est encore inadéquate pour reprendre le terme de Spinoza : c'est une hypothèse qui doit être avérée ou être réfutée pour Peirce. Or, la pensée devient active dans un deuxième moment lorsqu'elle « fixe la croyance », c'est-à-dire lorsqu'elle la prouve par inférence. Ce second moment recoupe assez bien la création d'une notion commune, c'est-à-dire, comme le souligne Deleuze, une idée « claire et distincte » du rapport entre les deux corps, une idée adéquate qui peut s'étendre aux autres corps. Pour désigner ce moment, Peirce parlait d'une croyance fixée, d'une habitude et, si celle-ci ne semble plus pouvoir être corrigée, d'une vérité. Nous retrouvons une progression similaire chez James. En effet, une croyance naît lorsque l'esprit perçoit plusieurs corps qui se mettent, tout à coup et sans savoir pourquoi, en relation (perception qui, selon James, ne doit pas être rejetée mais affirmée : c'est la « fonction-oui » dérivée de la vision mystique ou religieuse). Cette perception est une affection passive de la pensée ; autrement

⁴⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 262.

dit, la croyance qui découle du sentiment d'une continuité entre des corps n'apparaît pas volontairement mais spontanément dans l'esprit. La pensée doit devenir active par la suite, en « ajoutant foi » à la croyance passive. James appelle ce second moment qui donne une certaine stabilité à la raison la « volonté de croire ». Les grandes idées et créations qui atteignent le stade du sens commun ont toutes pour origine cette volonté de croire, c'est-à-dire une pensée active qui consiste à ajouter foi à des croyances spontanées. Une dernière observation, qui relie Peirce, James et Deleuze autour de la genèse de la raison comme passage de la passion à l'action, se reconnaît dans l'extension d'une notion commune entre deux corps (en l'occurrence entre notre corps et un corps étranger) à tous les corps et à toutes les pensées. Cette extension divulgue l'élément d'inspiration religieuse qui persiste en elle : « Elles s'expliquent par notre puissance de penser parce que, étant en nous comme elles sont en Dieu, elles tombent sous notre propre puissance comme elles tombent sous la puissance absolue de Dieu. Elles expriment l'idée de Dieu comme cause parce que, Dieu les possédant comme nous les possédons, elles "enveloppent" nécessairement l'essence de Dieu »⁴⁶. L'horizon des notions communes repose sur une conception de Dieu qui s'assimile à l'idée que « la Nature tout entière est un même Animal où, seuls, varient les rapports entre les parties »⁴⁷. Or, l'idée que la raison produit ces notions dans l'horizon de Dieu comme système de relations crée des connexions entre les corps et les idées qui dépassent largement la perception sans pourtant relever de l'intuition⁴⁸. Elle résonne ainsi avec la perspective holistique des pragmatistes : les notions communes sont le grand principe de composition de la nature. Peirce les interpréterait peut-être comme la source de l'« amour évolutionnaire » de la méthode scientifique et James comme ce Dieu, à la fin de son ouvrage sur le pragmatisme, qui serait une sorte d'extension de la raison et qui serait,

⁴⁶ Deleuze, *ibid.*, p. 258.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 257.

⁴⁸ Deleuze est clair sur ce point : « Ces premières notions communes [celles qui découlent d'une relation de convenance entre notre corps et un corps extérieur] et les affects actifs qui en dépendent nous donnent la force de former des notions communes plus générales, exprimant ce qu'il y a de commun, *même* entre notre corps et des corps qui ne lui conviennent pas, qui lui sont contraires ou l'affectent de tristesse », Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 129.

pour nous, ce que nos livres représentent pour nos chiens ou nos chats⁴⁹. Nous pourrions sans doute y lire également l'inspiration du sublime kantien dans le perfectionnisme émersonien de Cavell, cet état partiel où la pensée d'un seul homme rejoint ce que tous les hommes pensent. Mais l'insistance de Deleuze sur le caractère biologique des notions communes (sa référence à l'unité de composition de Geoffroy St-Hilaire va en ce sens⁵⁰) ramène les visions de Peirce et de James à leur point de départ : l'évolution des espèces de Darwin.

La lecture de Hardt s'effectue dans l'esprit du retour au pragmatisme. Sa référence à la « démocratie radicale » (emprunt à Dewey qu'il garde sous silence, sans doute parce qu'il prend pour acquis que ses lecteurs américains connaissent la référence) à la fin de son parcours ne vient que confirmer cette impression que nous avons eue en le lisant : « What can Deleuze's thought afford us ? What can we make of Deleuze ? In other words, what are the useful tools we find in his philosophy for furthering our political endeavors ? In this spirit, I have tried to discover in Deleuze some tools for the constitution of a radical democracy »⁵¹. Son objectif ne pourrait pas être plus clair et convient tout à fait aux préoccupations de la pensée américaine contemporaine. Mais si nous comprenons bien son interprétation du passage de la passion à l'action, comment l'explique-t-il sur le plan politique ? Hardt insiste beaucoup pour souligner que l'intérêt des notions communes repose sur l'idée qu'elles marquent la transition de la théorie vers la pratique ou encore de la contemplation vers l'action. Comment cette transition s'opère-t-elle ? Les notions communes ont cette qualité de n'appartenir ni aux corps ni à la raison mais aux deux : elles se tiennent entre les deux, un visage tourné vers les corps et l'autre vers la raison. Ce double visage des notions est la conséquence du double pouvoir des corps et de la raison : celui d'être affecté et celui d'affecter. Les deux qualités du pouvoir sont parfaitement parallèles : les corps affectent la raison (joie passive) parce que celle-ci a le pouvoir d'être affectée et, en retour, la raison affecte (joie active) les corps parce que ces derniers ont le pouvoir d'être affectés :

⁴⁹ James, *Prag.*, p. 207. Voir supra, 1^{ère} partie, chap. 2, p. 104.

⁵⁰ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 257.

⁵¹ Hardt, *Gilles Deleuze*, op. cit., p. 119.

Now, the theory of the ontological parallelism tells us that if we can identify such a practical passage in the realm of thought, we must be able to recognize a similar passage in the realm of extension. In other words, if we are to pursue Deleuze's interpretation of parallelism consistently, we have to discover a corporeal common notion that serves to organize the chance, inadequate, and predominantly sad encounters of social bodies into coherent, adequate, and joyful encounters, just as on the basis of inadequate ideas (imagination) the intellectual common notion constitutes adequate ideas (reason)⁵².

En s'appuyant sur le phénomène *prodigieux* du « parallélisme », Hardt fait ultimement un usage politique de la distinction entre la notion commune des corps (leur pouvoir d'affecter la raison) et la notion commune de la raison (son pouvoir d'affecter les corps). En effet, d'une part, il définit un « droit naturel » en tant qu'éthique des corps : les corps peuvent et doivent dépasser la limite de leurs relations en créant de nouvelles relations avec d'autres corps. Or, la raison est affectée passivement dans l'imagination par ce droit naturel des corps. D'autre part, il détermine un « droit civil » qui correspond à une organisation rationnelle qui affecte les corps. Le droit civil n'est pas une dialectique du droit naturel, puisqu'ils travaillent en complémentarité : le droit civil ne peut pas limiter le droit naturel ; au contraire, il doit augmenter sa puissance d'agir, c'est-à-dire faire en sorte que la raison qui affecte les corps augmente la possibilité de leurs interactions. C'est à ce moment que Hardt crée un concept politique qu'il développe, depuis lors, avec Antonio Negri : la « multitude ». Voici le passage où Hardt introduit ce concept et où la référence à l'imagination et la raison s'applique *parallèlement* à la politique :

Natural right is not negated in the passage to the civil right, as it is in dialectical conceptions of society, but rather it is preserved and intensified, just as imagination is fortified in reason. In this transformation the multiplicity of society is forged into a multitude. The multitude remains contingent in that it is always open to antagonism and conflict, but in its dynamic of increasing power it attains a plane of consistency ; it has the capacity to pose social normativity as civil right. The multitude is multiplicity made powerful⁵³.

⁵² Hardt, *ibid.*, p. 110.

⁵³ *Ibid.*

La multitude est un plan de la raison qui s'inspire de l'empirisme transcendantal de Deleuze, une surface affectée par les corps (la multiplicité) et qui les affecte en retour en proposant leur composition, en leur donnant une certaine consistance.

L'effet-Deleuze : le plan de consistance

Le « plan de consistance » représente chez Deleuze la surface empirico-transcendantale où les rencontres entre les corps et les idées de leurs relations s'affectent réciproquement : il s'agit d'un mélange de Hume et de Spinoza. Comme il est en soi une surface indéterminée mais prête à être déterminée par les corps et les idées, Deleuze lui donne, dans l'absolu, le nom de « plan d'immanence » : le plan donne à voir les choses en train de se faire, la vie en formation. Revenons, pour l'instant, au vocabulaire familier du pragmatisme. Le plan de consistance se reconnaît dans le « holisme contingent » de Todd May : une sorte de champ de force, véritable énergie magnétique qui tient ensemble, dans l'invisible communauté, les éléments de la diversité empirique (individus, corps, idées, etc.). L'image qui représente le mieux cette réalité invisible dont les effets se font sentir dans des pratiques est, selon May, le rhizome de Deleuze. Qu'il ait choisi précisément cette image n'est pas le fruit du hasard. En effet, si le cadre spéculatif du « plan de consistance » rejoint la sensibilité pragmatique des Américains et stimule leur désir théorico-pratique, Deleuze leur en a fourni également les images. La puissance suggestive de celles-ci a néanmoins un défaut : il est difficile de les éviter et surtout de les remplacer. Le « rhizome » et le « corps sans organes » sont les images qui reviennent le plus souvent dans sa réception, sans doute à cause de leur pouvoir évocateur et de leur facilité d'utilisation (dans le cas du « corps sans organes », les abréviations en français CsO et en anglais BwO se glissent aisément dans un texte). Elles ont la vertu, semble-t-il, de pouvoir faire tenir n'importe quoi ensemble. En cela, elles représentent la surface poétique de la théorie, où se réalisent sa puissance d'évocation et son pouvoir de création. Comment alors résister à ces images-surfaces indéterminées permettant à la théorie de se concevoir comme une pratique active ? Leur utilisation apparemment abusive dans sa réception est-elle attribuable

à de mauvaises lectures ou à un juste usage ? Elie During se pose sérieusement la question de leur usage par les commentateurs américains en les considérant cependant dès l'origine : « Deleuze sowed fertile pastures for the use (or abuse) of his own productions »⁵⁴. En poursuivant la métaphore botanique de During qui prolonge peut-être elle-même celle du rhizome, il prétend que sa réception récolte ce qu'il a lui-même semé : le deleuzisme serait comme la moisson de Deleuze. Cette causalité a quelque chose d'un peu facile, mais elle a tout de même le mérite de déplacer le centre de gravité du problème de sa réception : jusqu'à quel point Deleuze aurait-il participé à ses propres « misreadings » ? Curieusement, il est à peu près le seul à avoir posé le problème de cette manière. Sans doute est-il plus facile de critiquer les conséquences que les causes, surtout lorsque celles-ci sont attribuables à une importante figure d'autorité. Si le deleuzisme est un mauvais automne de Deleuze, c'est peut-être parce que les conditions extérieures comparables à un été exécrable n'auront pas permis aux semences de croître favorablement. Mais encore, Deleuze est, semble-t-il, à l'origine de sa propre dégradation, car s'il y a bien une idée de la réception que l'on a retenue chez lui, c'est celle de l'« enfant-monstre ». Brian Massumi ouvre son ouvrage sur Deleuze en confondant leur position : « “I imagined myself approaching an author from behind and giving him a child that would indeed be his but would nonetheless be monstrous” »⁵⁵. En définitive, lorsque nous mesurons les images de Deleuze au plan de consistance comme surface de composition ou de création, est-ce que ce n'est pas tout simplement la valeur de sa réception qui se déplace ? Les « mauvaises » lectures du philosophe ne se jugent plus en fonction d'une conformité avec son œuvre, mais des effets produits avec elle. Ce seraient donc les conséquences de la surface de composition ou du plan de consistance dans la théorie littéraire qui devraient nous intéresser.

Entrer dans la réception littéraire de Deleuze par l'utilisation de l'idée de plan de consistance a l'avantage de donner une orientation à un phénomène qui paraît de

⁵⁴ During, « Blackboxing in Theory », in *French Theory in America*, op. cit., p. 166.

⁵⁵ Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, op. cit., p. 2.

l'extérieur ou bien très complexe étant donné le fourmillement des objets d'études (les titres des ouvrages sur Deleuze qui ont été publiés dans les dix dernières années aux États-Unis donnent l'impression que nous avons affaire à l'hydre de Lerne. Voici quelques titres et sous-titres : *Deleuze and Derrida* ; *Deleuze and Religion* ; *Deleuze on Literature* ; *Deleuze and the Politics of Desire* ; *Deleuze and the Theater of Philosophy* ; *Deleuze and the Cinema*) ou bien extrêmement naïf. Contrairement à la première évaluation, le second jugement s'appuie sur l'impression que les commentateurs américains de Deleuze le réduisent à des clichés qui, par répétition incessante, prennent valeur de mots d'ordre chez les adeptes du deleuzisme. Le « rhizome » et le « corps sans organes » font partie de cette catégorie ; s'y joignent également le « devenir », les « lignes de fuite » et la « multiplicité ». Ce sentiment s'accroît lorsque le jugement vient de l'extérieur, et plus particulièrement de la France. En effet, critiquant les usages limités et abusifs de Deleuze en Amérique, Elie During, ancien étudiant de l'École Normale Supérieure et présentement professeur à Nanterre, cite, dans un article sur la *French theory*, quelques titres d'ouvrages qui révèlent à eux seuls la simplicité de sa réception : « A brief glance at the titles of some recent studies devoted to Deleuze shows how the mainstream representation of Deleuzianism revolves around a few slogans or mottos that relentlessly recombined in the flow of commentaries : *Multiplicity and Becoming*, *Pluralist Empiricism*, *Vitalism and Multiplicity*, and so on »⁵⁶. Cette critique du mimétisme élémentaire de Deleuze chez certains commentateurs indique sans doute les premiers signes d'une prise de conscience de sa réception. Mais l'intention manifestement polémique de During freine cette conscientisation en se limitant au cliché des clichés de la réception américaine de Deleuze. Par exemple, en accrochant au passage le titre de l'ouvrage de Patrick Hayden *Multiplicity and Becoming* sans en révéler la référence, During montre son empressement à déprécier le deleuzisme aux États-Unis. En effet, en réduisant le travail de Hayden à son titre qui indique une vaine imitation selon lui, il passe sous silence ses efforts pour souligner les liens entre l'empirisme, James et Deleuze et, surtout, sa tentative de jeter les bases d'une « éthique écologique » tout à fait conséquente avec la politique

⁵⁶ During, « Blackboxing in Theory », in *French Theory in America*, op. cit., p. 169.

du local-global du pragmatisme. Notre intention n'est pas de défendre les analyses de Hayden mais de constater que la naïveté que During attribue à la réception de Deleuze peut se retourner parfois contre lui : c'est sans contredit l'un des pièges de la polémique ! En fait, nous sentons bien que son article relève moins d'un tour de force critique que d'une rhétorique du défi, car lui aussi a des choses à dire sur Deleuze : « It is time now to raise the question of what it means to truly experiment with Deleuze's philosophy »⁵⁷. Mais en prétendant l'expérimenter *véritablement* sans mimétisme, During engage curieusement sa réception dans un certain maniérisme : « By experimenting with its points of resistance, blind spots, and blocages, it plays with what Deleuze's himself called a "method of active dismantling" »⁵⁸. Il conclut du reste son article en réitérant son approche : « and that dismantling his thought machine does not imply abandoning either his system or his philosophical praxis »⁵⁹. Bref, s'il ne parle pas comme Deleuze contrairement à ses commentateurs américains, il veut cependant *faire* comme lui ! Sa façon de présenter son approche est tout aussi naïve que celle défendue par les partisans du deleuzisme : non pas dire ce que Deleuze a dit, mais faire ce qu'il a fait. Cette perspective revient finalement au même, car la seule forme de valeur pour apprécier ce genre de récupération est la conformité. Ce n'est pas seulement dans sa forme, mais aussi dans son contenu que son expérimentation de Deleuze rejoint sa réception américaine. Curieusement, il soutient l'horizon d'attente de la pensée américaine au moment même où il la critique : « It is a pragmatic requirement to set the *whole* machine into motion, not the parts we have chosen to retain and hold up as fetishes »⁶⁰. En réduisant la réception naïve de Deleuze à des récupérations partielles et locales, During peut ainsi dévoiler la véritable perspective qu'il faut prendre, pragmatique et holistique : il faut considérer son œuvre comme un *tout composé d'effets*. Finalement, During ne fait nullement bande à part, car ses charges contre le deleuzisme et le dépassement qu'il en propose se fondent dans la tendance pragmatique actuelle de la réception américaine de Deleuze. Et comme il n'arrive

⁵⁷ During, *ibid.*, p. 172.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 184.

⁶⁰ *Ibid.*

pas à saisir ce rapprochement, l'aveuglement de son discours sur lui-même relève vraisemblablement d'un « blindness and insight », pour reprendre l'expression de De Man.

Il serait injuste pourtant de laisser de côté les points positifs de la critique de DURING, car il y en a quelques-uns. Par exemple, son idée que Deleuze est à l'origine de certains nœuds dans son œuvre, et que ceux-ci sont voilés par le succès de principes attrayants et d'images séduisantes (d'où son recours à l'expression « blackboxing » qu'il reprend à Bruno Latour qu'il cite en exergue), peut effectivement décoincer certaines idées reçues de sa réception. Il en repère deux. La première « boîte noire » (« black box ») vise les lecteurs de Deleuze qui oublient généralement qu'il fait de la philosophie et ce, même lorsqu'il prend pour objet la littérature, la peinture ou le cinéma. À cette observation s'ajoute la définition restreinte de l'activité philosophique comme création de concepts qui se retrouve dans son œuvre. Ces deux éléments combinés donnent l'impression que Deleuze pratique une philosophie nouveau genre. Or, selon DURING, il ne faut pas se méprendre : le philosophe français construit des systèmes (ouverts) et, en cela, il pratique la philosophie au sens traditionnel du terme. Si sa critique a le mérite de poser la question de la philosophie chez Deleuze en la réinsérant dans l'histoire de sa pratique, sa conclusion qui s'appuie sur une lecture d'Alain Badiou semble surtout alimentée par le désir de prendre tout simplement le contre-pied de sa réception actuelle : « Metaphysics may be out of fashion, but this is what Deleuze thought he was doing. This task goes beyond a mere reflection on the history of metaphysical systems : Deleuze wanted to build his own metaphysics, a peculiar kind of metaphysics, yet surprisingly not very much in lines with the common view of his thought as a philosophy of difference »⁶¹. S'il ajoute, toujours en suivant Badiou, que Deleuze n'offre pas la philosophie de la différence à laquelle nous nous attendions, il rejoint le diagnostic de Todd May qui dit essentiellement la même chose en dévoilant la profonde unité qui travaille la différence et en transformant le rhizome en un « holisme contingent ».

⁶¹ DURING, *ibid.*, p. 177.

L'autre « black box » que During perçoit dans le deleuzisme, c'est l'insistance mal argumentée sur l'interprétation matérialiste de l'immanence. Si effectivement l'immanence donne l'effet d'un prodigieux principe qui explique l'auto-engendrement des choses et des idées, il modère cette impression en lui opposant les véritables mécanismes de l'immanence : « Deleuze has set up this black box himself. It runs smoothly as long as we take Deleuze's pledge of materialism for granted, but it cannot dispel the uneasy feeling that it is impossible to be rigorous partisan of immanence without recourse to procedures that can be integrally assumed only by the kind of philosophy Deleuze could not endorse : a negative or dialectical philosophy (following the lineage of Plato, Kant, and Lenin) »⁶². Si During a raison d'indiquer que l'immanence est une idée qui ne va pas de soi chez Deleuze, il exclut toute possibilité de réplique en limitant *a priori* les procédures de l'immanence à la philosophie négative et à la dialectique. Le dogmatisme est sans doute un autre effet de son évidente volonté polémique : il n'y a pas d'autre point de vue que le sien ! Par suite, la doctrine moniste de l'univocité de l'être dévoile, sous le masque de la différence, de la multiplicité et du matérialisme, le caractère spiritualiste de la pensée de Deleuze. En prenant toutefois la mesure des critiques de During, nous voyons bien que ce qu'il veut dire en fin de compte lorsqu'il critique une certaine réception qui célèbre démesurément la victoire de la différence sur les ruines d'une conception simpliste de la métaphysique, c'est que Deleuze n'est pas un penseur de la différence comme l'ont été, par exemple, certains penseurs postmodernes ou poststructuralistes puisqu'il propose des systèmes qui, en dépassant le donné et l'expérience, réintroduisent la possibilité de la transcendance. Mais est-ce que sa lecture française qui révèle le côté spiritualiste, métaphysicien, transcendant du philosophe français vaut mieux que celle des Américains qui le conçoivent comme un philosophe de l'expérience, de l'immanence et de l'affirmation ? La réception pragmatique de Deleuze aux États-Unis arrive plus modestement à la même conclusion : ses commentateurs ont très bien saisi également, de l'autre côté de l'Atlantique, que sa pensée offre au-delà de la simple différence, des outils pour construire des systèmes

⁶² During, *ibid.*, p. 183.

(ouverts). C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il est généralement apprécié. Ils parviennent toutefois à cette conclusion sans ressentir le besoin de déboulonner les clichés de la réception et de se présenter comme la *véritable expérience* de Deleuze. Malgré tout le mal qu'on peut en penser, il y a une certaine modestie chez ses commentateurs américains qui n'a rien à voir avec la naïveté.

Mais rétablissons les interprétations. La position de During est un simulacre de polémique, un jeu volontaire dont il annonce la règle au milieu du texte : « What follows is a rather sketchy pinpointing of some diverging accounts of Deleuze on both sides of the Atlantic. [...] It is a pragmatic strategy that implies the stretching of contrasting readings of their limits, paying interpretations of each other so as to bring out some typical Deleuzian gestures »⁶³. En définitive, During n'est ni pour ni contre les interprétations française ou américaine de Deleuze, car son objectif se résume à créer une rencontre entre les effets opposés les plus extrêmes de sa réception — qui se trouvent sans grande surprise entre ses commentateurs français et américains — pour exposer l'indécidable double lecture que son œuvre met elle-même en place. Quoique nous l'ayons présenté comme s'il défendait hardiment l'interprétation française — en procédant de la sorte, nous pensons être parvenu à faire sentir encore plus fortement la rencontre qu'il produit entre les deux positions —, il ne privilégie pas une lecture sur une autre, puisqu'à leur terme, elles se rejoignent : « The point is not to say that Deleuze is really a spiritualist, no more than he is a materialist. These contrasting interpretations play off each other, but it is precisely because at the level of absoluteness where pure or integral immanence stands, *there are no differences that can still make a difference*. In operational terms, materialism is equivalent with spiritualism. The real difference only emerges in the diverging reading strategies these two stances suggest »⁶⁴. La véritable position pragmatiste de During se reconnaît sans peine ici : il ne sert à rien de vouloir atteindre Deleuze en remontant aux causes de sa pensée, car c'est dans ses effets qu'elle devient claire et distincte.

⁶³ During, *ibid.*, p. 173.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 183-184.

L'approche de Derrida nous offre l'occasion de nous tourner justement vers les effets de l'œuvre de Deleuze dans la théorie littéraire américaine. Partons d'une prémisse : la réception pragmatique de Deleuze aux États-Unis concentre son attention sur la perspective positive de son œuvre qui s'illustre dans un certain nombre d'outils qui servent à la construction d'une « surface indéterminée » où chacun peut créer des rencontres inédites entre les corps et les idées. Cette surface est identifiée, de manière abstraite, à un plan de consistance, de composition ou d'immanence et est imaginée comme un rhizome, un corps sans organes, etc. Cette surface qui dépasse le donné est le lieu d'une mise en forme contingente du monde qui devrait tâcher d'accroître le nombre de relations entre les éléments de la diversité empirique, ce qui aurait pour conséquence d'augmenter, en toute équité, la puissance d'agir de chacun. Par son statut complexe qui amalgame des principes empiristes et le double pouvoir spinoziste, cette surface aussi illocalisable qu'indéterminée donne lieu — peut-être pourrions-nous suggérer que cette surface n'a pas de lieu précis justement parce que son but est de *donner* lieu ? — à une rencontre entre la théorie et la pratique ; sur le plan politique, cette surface théorico-pratique s'appelle « démocratie radicale ». Le plan de consistance répond ainsi aux trois modalités de la croyance pragmatique à l'action sous la forme de pratiques : il s'agit d'une surface *indéterminée* sur laquelle un *individu* dépasse le donné et se dépasse lui-même en composant des *relations immédiates* et inédites entre les corps et les idées. Comment rapprocher maintenant une telle surface de la théorie littéraire ? Nous pourrions sans doute nous demander comment elle affecte la pratique de cette théorie. Mais cette suggestion, quoiqu'elle soit pertinente, est un peu trop large et vague. Reprenons-la tout d'abord en nous demandant qu'est-ce que la pratique de la théorie littéraire ? En répondant à cette question, nous croyons pouvoir franchir le seuil de la réception littéraire de Deleuze sans perdre de vue notre conclusion sur la perspective pragmatiste du plan de consistance.

Théorie littéraire et sens commun

Dans *Le démon de la théorie*⁶⁵, Antoine Compagnon aborde de front la pratique de la théorie littéraire. La sympathie et l'apparente simplicité avec lesquelles il questionne la théorie à l'aune du sens commun produisent un puissant effet de persuasion qui donne un caractère vivant à son raisonnement. En remplaçant la frénésie pour la théorie littéraire en France dans les années soixante et soixante-dix dans un contexte historique plus large, Compagnon veut montrer qu'elle découle d'une volonté de rattraper le retard qu'elle a pris par rapport à des pays qui avaient développé la leur bien avant elle. Si la théorie française se développe effectivement à un rythme soutenu à cette époque, au point de prendre les commandes de l'avant-garde théorique, ce n'est pas seulement parce qu'elle voulait rivaliser avec ce qui se faisait ailleurs, mais surtout parce qu'elle réagissait à l'esprit général des études littéraires qui prédominait en France avant les années soixante et qui se caractérisait par un « vieux sentiment de supériorité lié à une tradition littéraire et intellectuelle continue et éminente »⁶⁶. Cette mise en perspective permet à Compagnon d'établir l'un des premiers motifs de la théorie littéraire : « L'appel à la théorie répond nécessairement à une intention polémique, ou oppositionnelle (critique, au sens étymologique du mot) : il contredit, met en doute la pratique des autres »⁶⁷. En liant la théorie à une intention polémique, Compagnon doit la concevoir dans un sens large : la théorie ne s'oppose pas d'abord à une autre théorie mais au discours familier sur la littérature, c'est-à-dire aux idées reçues, aux conventions ou aux constructions idéologiques ou historiques qui façonnent le discours ordinaire sur la littérature et qui s'étendent à la pratique des études littéraires en général. Essentiellement polémique, la théorie s'enclenche sur un « doute hyperbolique » qui motive la nécessité de repenser les « conditions de possibilité » des études littéraires : elle « serait donc en première approximation la *critique de la critique*, ou la *métacritique* »⁶⁸. En adoptant ce point de vue, Compagnon soustrait la

⁶⁵ Antoine Compagnon, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Paris, Seuil, 1998.

⁶⁶ Compagnon cite librement le diagnostic de Léo Spitzer datant de 1960, *ibid.*, p. 8.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 19.

controverse théorique des conflits locaux entre différents courants ou mouvements de manière à faire apparaître son véritable adversaire : la théorie trouve son sens dans son combat contre le « sens commun ». Mais qu'est-ce que la théorie et le sens commun peuvent-ils bien partager ? La thèse de Compagnon propose d'y répondre : tous les discours sur la littérature reposent implicitement sur des questions simples et populaires qui reviennent incessamment et ce, malgré les efforts répétés de la théorie pour y répondre. « Qu'est-ce que la littérature ? Quel est le rapport de la littérature et de l'auteur ? Quel est le rapport de la littérature et de la réalité ? Quel est le rapport de la littérature et du lecteur ? Quel est le rapport de la littérature et du langage ? »⁶⁹. Bien qu'elle ne se présente pas de la sorte, la théorie prend tout son sens dans son « éternel combat » contre les solutions et les conventions qui fixent les réponses à ces interrogations. Cela dit, en retournant à ces questions lancinantes, Compagnon ne veut pas miner la crédibilité ou la pertinence de la théorie ; et s'il reconnaît qu'elle peut se lire comme une fiction, il préfère la prendre au sérieux⁷⁰ en affirmant que « si les solutions proposées par la théorie échouent, elles ont du moins l'avantage de bousculer les idées reçues, de secouer la bonne conscience ou la mauvaise foi de l'interprétation : c'est même l'intérêt premier de la théorie ; sa pertinence est là, dans sa façon d'aller à l'encontre de l'intuition »⁷¹.

La lutte de la théorie contre le sens commun repose sur un état de fait chez Compagnon : « Il y a théorie quand les prémisses du discours ordinaire sur la littérature ne sont plus acceptées comme allant de soi, quand elles sont questionnées, exposées comme des constructions historiques, comme des conventions »⁷². Il ne fait aucun doute que cette observation est juste et pertinente, et qu'elle s'ajuste assez bien au rapport entre la croyance et le sens commun dans le pragmatisme. En effet, en s'attaquant au sens commun dans les études littéraires, la théorie le dévoile pour ce qu'il est : un agrégat de croyances. Mais en procédant de la sorte, elle révèle aussi sa propre nature qui n'est pas plus *certaine* que le sens commun : la théorie est

⁶⁹ Compagnon, *ibid.*, p. 25.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 307-308

⁷¹ *Ibid.*, p. 309.

⁷² *Ibid.*, p. 15.

également une croyance qui, lorsqu'elle ira de soi, c'est-à-dire lorsqu'elle sera pratiquée sans être questionnée, sera revêtue des habits du sens commun. L'idée d'un éternel retour des questions ordinaires sur la littérature a le mérite d'éclairer cette évidence. Cela dit, elles ne sont pas plus profondes que toute autre question théorique : leur vertu ne se trouve pas dans une vérité enfouie qui refait surface de temps à autre, mais dans leur capacité à mettre à l'épreuve les certitudes. Voilà sans doute pourquoi la théorie ne s'en formalise pas après y avoir répondu. Le lien entre la littérature et le sens commun chez Compagnon nous semble donc approprié pour analyser le tournant pragmatique de la théorie littéraire américaine ; seulement, selon nous, elle ne va pas assez loin pour en saisir entièrement le fonctionnement. En fait, ce qui manque à son idée de la théorie, c'est un certain degré d'autonomie. En suivant son observation, il semble en effet que la théorie se contente d'être une réaction à certaines déterminations qui figent la conception des études littéraires — ce qui s'accorde bien en soi avec le récit pragmatique de l'action dont la matrice consiste en une interaction avec son milieu : doute-réaction-crédation d'un nouvel ordre des choses. Or, si tel est le cas, la théorie est dépendante d'une cause qui lui est extérieure : n'ayant pas la capacité de s'auto-exciter elle-même, elle semble tranquillement sommeiller jusqu'à ce que des circonstances historiques favorables l'éveillent. Qu'arrive-t-il cependant quand on suggère que la théorie s'agite elle-même, lorsqu'on prétend qu'elle est sa propre cause, son seul motif ? Un des collègues de Compagnon à Columbia, Sylvère Lotringer, ne suggère pas autre chose lorsqu'il parle du phénomène de la *French theory* : « A theorist's dream : giving up on "theory" so that the entire world would become theoretical. But then, of course, music or theory would have to be put aside, or return differently. Any noise becomes musical *once you focus on it with a musical mind*. This is what I tried to do in relation to "theory" »⁷³. Cette équivalence entre l'esprit théorique et l'esprit musical est une autre manière d'affirmer l'autonomie créatrice de la théorie. L'expression « doing theory » signifie exactement ce qu'elle veut dire pour Lotringer : « faire de la théorie » coûte que coûte. Cette directive n'invalide pas la définition de Compagnon mais la radicalise. En effet, la théorie sert toujours

⁷³ Sylvère Lotringer, « Doing theory », in *French Theory in America*, op. cit., p. 126.

essentiellement à redéfinir les conditions de possibilité des études littéraires. Cependant, il semble que la tâche de la théorie consiste plus à précipiter ou à créer cette fixation pour pouvoir la dépasser et se garder en vie plutôt que d'attendre que le sens commun se charge de figer les croyances littéraires pour réagir. Pour dire les choses autrement, la théorie littéraire américaine — celle dont parle Lotringer — produit le sens commun en figeant volontairement des constructions historiques et des conventions sur la littérature pour s'en servir comme plateforme de lancement : la théorie s'autorise elle-même. La définition de Compagnon est donc juste mais pas assez radicale aux États-Unis où la « theory » semble comparable à la conduite d'une automobile qui file rapidement sur l'autoroute en brûlant elle-même dans sa course les étapes de son parcours :

Paul Virilio put on the front cover of his *Speed and Politics* the picture of a test pilot dressed in full technological regalia with helmet and gas mask, strapped to his seat, body bent to one side, hands hanging loose, obviously unconscious. This may well be the state in which we are, or are going into, half-dazed, half disappeared, but still at the control desk ; only virtually alive. We're still looking toward Marx and Freud for guidance when they *may already be farther away than they appear* [Lotringer inverse ici l'avertissement qui se retrouve normalement sur les rétroviseurs des voitures américaines, nous soulignons], or already out of sight. French theory was the first sustained attempt to see what was coming up in the mirror when these immense theoritical objects didn't block the entire view⁷⁴.

Le retour aux questions fondamentales qui orientent tous les discours sur les études littéraires selon Compagnon représente principalement le lot de la pratique théorique. À y regarder de près, les fictions théoriques de Lotringer ne prétendent pas répondre à autre chose lorsqu'il relie le destin de la *French theory* au genre hypothétique : « it refuses to consider ready-made answers, rather problematizing them in a number of ways. Unlike a *law*, inferred from scientific data explaining a principle operating in nature, a *theory* "implies a greater range of evidence and

⁷⁴ Lotringer, *ibid.*, p. 132. Si Lotringer va évidemment un peu loin dans la fiction théorique, il a le mérite d'être conséquent avec sa position depuis le début. L'un des premiers articles qu'il a publiés sur l'*Anti-Œdipe* consistait justement à démontrer que la théorie était une fiction en dévoilant les choix arbitraires sur lesquels repose l'interprétation psychanalytique des textes littéraires. Sylvère Lotringer, « The Fiction of Analysis », in *Semiotext(e)*, vol. II, n° 3, 1977, p. 173-188.

greater likelihood of thruth" »⁷⁵. Les questions fondamentales relevées par Compagnon donnent donc à la théorie littéraire son objectif : redéfinir les représentations ordinaires de la littérature, renouveler ses croyances. Cette thèse devient la prémisse grâce à laquelle nous proposons d'aborder la réception de Deleuze dans la théorie littéraire américaine. À cette prémisse, nous ajouterons notre conclusion sur sa réception pragmatique de manière à formuler une question : quelles solutions la surface du plan de consistance offre-t-elle aux questions fondamentales sur la littérature ? Autrement dit, quelles sont les croyances qu'elles déplacent et quelles sont celles qu'elles mettent en place dans les études littéraires ? Les deux prochains chapitres tenteront de répondre à ces questions.

⁷⁵ Lotringer, « Doing Theory », in *French Theory in America*, *op. cit.*, p. 131.

Chapitre 2. Le Livre deleuzien : mise en place de deux modalités de l'action pragmatique

La dimension invisible

En suivant son intention polémique, la théorie littéraire remet en doute le discours ordinaire sur la littérature pour s'autoriser à redéfinir ses croyances. L'une des conséquences de cette conception de la théorie est éclairante : les différents mouvements ou les différentes écoles théoriques dans les études littéraires ne s'affrontent pas directement, bien que nous ayons souvent l'impression du contraire. L'enjeu agonique de la polémique théorique se précise donc autour de quelques solutions qui répondent aux questions fondamentales sur la littérature : ce n'est pas tant le cadre systématique et le vocabulaire technique d'une théorie qui sont attaqués que les issues qu'ils offrent au sens commun. En poussant la théorie hors de son champ spécialisé, la controverse la confronte au discours ordinaire. Par exemple, la fameuse polémique sur Racine qui opposait l'histoire de la littérature de Raymond Picard à la nouvelle critique de Roland Barthes n'avait pas le caractère du discours savant parce que l'enjeu tournait autour des définitions communes de l'auteur, du lecteur et du langage. Toute personne un tant soit peu intéressée à la littérature pouvait suivre sans peine leurs arguments qui défendaient des définitions contradictoires du rapport entre la littérature et le langage qui emportaient avec elles les deux premières : ce que la définition générale du langage de Picard accordait en importance à l'auteur, celle de Barthes l'attribuait au lecteur¹. Les réponses de

¹ En tant qu'historien positiviste de la littérature, Picard ne voulait rien savoir de la dimension inconsciente du langage. Pour lui la profondeur est dans ce que le langage dit consciemment : « La profondeur d'une expression est dans ce qu'elle dit, dans les implications de ce qu'elle dit, et non pas nécessairement dans ce qu'elle dissimulerait et révélerait à la fois. Pourquoi le profond serait-il lié à l'obscur et à l'invisible ? », Raymond Picard, *Nouvelle critique ou nouvelle imposture*, Paris, J. J. Pauvert, 1965, p. 134. Tout porte, effectivement, non pas sur la dimension inconsciente de l'œuvre, mais sur celle du langage : c'est parce que le langage a une dimension inconsciente qui empêche les « certitudes » que la lecture devient l'horizon ouvert de l'interprétation. Inspirée de la fonction poétique du langage de Jakobson, la réplique de Barthes est connue : « [...] si les mots n'avaient

Picard et de Barthes sont différentes parce qu'elles reposent d'abord sur des croyances totalement étrangères : leurs conceptions de la littérature sont pour ainsi dire « impossibles », et la survie de l'une implique nécessairement la mort de l'autre.

Si ce conflit confirme l'hypothèse de Compagnon qui rattache essentiellement la théorie au sens commun, nous croyons cependant qu'elle peut être complexifiée dans certaines polémiques théoriques. Qu'arrive-t-il, par exemple, lorsqu'une même croyance engendre différentes réponses, des solutions distinctes ? Comment comprendre le conflit entre deux théories « compossibles » ? Dans la première partie de notre thèse, nous avons vu que le régime esthétique ou expressif de Jacques Rancière rendait « compossibles » les positions apparemment irréductibles des absolutistes et des sociologues face à la question de la littérature : « [...] la littérature expression du génie individuel et la littérature expression de la société sont les deux versions d'un même texte, elles expriment un seul et même mode de perception des œuvres de l'art d'écrire »². Si Rancière a sans doute raison de rapprocher deux solutions en apparence contradictoires en fonction d'un même « régime d'historicité » qui dévoile un mode de perception sensible des pratiques des arts en général depuis les Romantiques, sa conclusion complique toutefois l'idée de sens commun. En effet, si le sens commun, dans son acception ordinaire désigne à la fois un « ensemble d'opinions reçues » et « la manière commune de sentir et d'agir, et n'impliquerait pas de jugement théorique »³, qu'est-ce qui définit le sens commun chez Rancière : le mode spiritualiste sensible à la dimension invisible exprimée dans les œuvres d'art ou les réponses suscitées par cette sensibilité ? Les deux solutions sont possibles selon que nous penchons plus vers l'idée d'un « ensemble d'opinions reçues » (le sens commun chez Compagnon se rapportant à l'idée d'une

qu'un sens, celui du dictionnaire, si une seconde langue ne venait troubler et libérer "les certitudes du langage", il n'y aurait pas de littérature. C'est pourquoi les règles de la lecture ne sont pas celles de la lettre, mais de l'allusion [...] la langue symbolique à laquelle appartiennent les œuvres littéraires est *par structure* une langue plurielle, dont le code est fait de telle sorte que toute parole (toute œuvre), par lui engendrée, a des sens multiples ». Roland Barthes, *Critique et vérité*, Paris, Seuil, 1966, p. 52.

² Rancière, *La parole muette*, *op. cit.*, p. 52-53.

³ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1960, p. 970.

« signification commune ») ou l'idée d'une « manière commune de sentir et d'agir » (le sens commun chez Rancière renvoyant plutôt à une « sensibilité commune »). Dans la polémique qui opposait Picard à Barthes, cette complication n'existait pas, parce que leurs opinions répondaient à des sensibilités différentes⁴. Or, comment penser cette double articulation du sens commun lorsque la théorie littéraire entre en conflit avec lui ? Les moments de l'établissement de la croyance chez James peuvent nous éclairer un peu. En effet, nous pourrions suggérer que « la manière de sentir et d'agir commune » relève d'une croyance involontaire et non rationnelle qui affecte les communautés humaines dans un temps et un espace spécifiques. Toutefois, le second moment de la croyance qui correspond, chez James, à la « volonté de croire » consiste à « ajouter foi » à une croyance première : la croyance involontaire se rationalise en prenant forme dans des idées et des conceptions spécifiques qui aboutissent généralement à la configuration de pratiques locales et institutionnalisées autour d'un vocabulaire technique. C'est la naissance des mouvements et des écoles théoriques. Le sens commun comme « signification commune » (établissement d'opinions et de représentations) découle de cette rationalisation. Ce qui illustre le mieux, selon nous, le partage du sens commun entre « sensibilité » et « signification », c'est la différence entre le « sentiment religieux » comme manière commune de sentir et les « religions » comme systématisation et mise en place d'opinions et de représentations communes⁵.

La réception de Deleuze dans la théorie littéraire américaine s'ajuste assez bien au régime esthétique ou expressif de Rancière qui correspond à ce mode de

⁴ Si nous tenons au vocabulaire de Rancière, le mode de perception du sensible de Picard relèverait sans doute plus du « régime représentatif ou poétique » de l'art et celui de Barthes, du régime expressif. Or, comme tout régime de l'art chez Rancière définit les conditions de possibilité historique de l'expérience, les croyances de deux penseurs sont irréductibles. Sur la distinction entre ces deux différents régimes de l'art, voir Rancière, *Le partage du sensible*, op. cit., p. 30-31 ou les premiers chapitres de *La parole muette*, op. cit.

⁵ Dans le dernier chapitre de son histoire politique de la religion, Marcel Gauchet relève la continuité du sentiment « religieux après les religions » dans les expériences éthiques (partage de la réalité), esthétique (sens du sacré dans la manière d'apercevoir l'apparence du monde) et subjective (variation continue entre restauration et destitution subjective). Cette permanence du religieux après les religions dans des expériences collectives ne peut être entrevue que si nous distinguons bien la « sensibilité » et la « signification » du sens commun. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 292-303.

perception spiritualiste qui cherche à faire apparaître la part invisible du sensible. Si tel est le cas, nous pourrions reconnaître, dans un premier temps, le sens commun de cette théorie dans sa sensibilité pour la dimension imperceptible des mots et des choses. Or, nul besoin de pénétrer profondément dans les ouvrages qui lui sont consacrés dans les études littéraires pour se rendre compte de cette sensibilité ; les introductions l'indiquent généralement de manière explicite. Quelques exemples suffiront. Dans leur présentation d'un collectif sur les liens entre Deleuze et la littérature qui réunit plusieurs de ses commentateurs américains, John Marks et Ian Buchanan abordent la définition générale de la littérature dans l'œuvre de Deleuze en suggérant un rapport avec une dimension qui reste invisible pour le regard ordinaire : « Literature must attempt, to borrow Beckett's phrase, to drill holes in languages in order to see and hear what lies behind and to release new colours and sonorities »⁶. Ronald Bogue poursuit dans le même sens dès les premières pages d'un ouvrage consacré entièrement à la littérature chez Deleuze :

The lines of flight is both inside and outside language, and its presence is manifest in a constant tendency of language to move beyond itself. Great writers [...] discover a foreign language within their own language. [...] In his loate studies of T. E. Lawrence's *Seven Pillars of Wisdom* and Beckett's television plays, Deleuze elaborates on the concept of visions and auditions, suggesting finally that literature's vocation is always to push language to its outside, and in the process to open the words to the world⁷.

Enfin, dans une publication récente, certains littéraires anglais et américains s'intéressent à cette dimension en soulignant les potentialités religieuses de son discours. Voici comment Mary Bryden présente le collectif :

My own approach to Deleuze is from the standpoint of literary critic, albeit one with a longstanding interest in theology. Initially interested primarily in Deleuze's response to literary texts, I then discovered that my attention had been colonised by a range of questions and allusions within Deleuze's writing which appeared to be travelling from, or adressed to, spheres which, if not overtly theological, had potential extensions into theological discourses⁸.

⁶ Ian Buchanan and John Marks, « Introduction », in *Deleuze and Literature*, ed. by Ian Buchanan and John Marks, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, p. 1.

⁷ Ronald Bogue, *Deleuze on Literature*, New York-London, *op. cit.*, p. 6-7.

⁸ Mary Bryden, « Introduction », in *Deleuze and Religion*, ed. by Mary Bryden, New York-London, Routledge, 2001, p. 2. Bryden ne manque non plus de souligner, à la fin de son introduction, la

L'œuvre de Deleuze semble répondre à la définition générale de la littérature comme expression dans le langage de quelque chose de non manifeste. Cette définition représente assez bien le sens commun de la réception de Deleuze dans la théorie littéraire, c'est-à-dire la « sensibilité commune » de ses commentateurs. Nous analyserons, à partir d'ici, ce qu'ils ont produit en « ajoutant foi » à cette sensibilité.

De cette perspective générale, la sensibilité que les théoriciens américains repèrent chez Deleuze l'assimile aux différentes herméneutiques littéraires inspirées, entre autres, par les mécanismes de l'inconscient de la psychanalyse ou par les appareils idéologiques du marxisme. Sur le plan sensible, la réception de Deleuze dans la théorie littéraire américaine s'insère assez bien dans le vaste « régime expressif » de Rancière qui décrit un mode de perception général et historique de l'art. Or, si sa réception partage, sur le plan de la sensibilité, le même sens commun que d'autres théories interprétatives, elle s'y oppose en rationalisant à sa manière cette sensibilité. Dans la foulée des deux tomes de *Capitalisme et Schizophrénie*, les commentateurs de Deleuze prennent effectivement conscience de solutions qui permettent de s'éloigner d'une herméneutique psychanalytique ou marxiste sans pour autant abandonner leur sensibilité commune pour la dimension invisible de la littérature. C'est donc bien autour du sens commun comme signification, c'est-à-dire comme ensemble d'opinions et de représentations reçues selon Compagnon, que prend forme sa réception dans la théorie littéraire américaine. Et si la psychanalyse se présente comme le principal adversaire de ses commentateurs, ce n'est pas juste parce que Deleuze s'y est opposé, mais aussi parce qu'ils sentent bien que son point de départ est sensiblement le même. Sensibilité commune d'un côté, solutions divergentes de l'autre, c'est sans doute ces dernières qui caractérisent le conflit qui

présence de deux poèmes de Deleuze qui font mention de Dieu et qui sont recopiés dans un texte de Michel Tournier sur Deleuze, traduit et publié à la fin du collectif. Elle présente ainsi la chose : « Notably, the curious early poems by Deleuze which are translated here both contain a mention of God. While one concludes with an appeal to God, the other merely observes the distance between the narratorial voice and the divine : "I am not God". The distinction being made here seems to be primarily that between permanence and transience, since the poet refers to a distaste for closure and mortality : "vile finitude" », *ibid.*, p. 5. Moins embarrassé par la recherche du sens de ces deux poèmes, Tournier les présente plus simplement pour ce qu'ils sont : « At that period, he was not above writing short, mocking, enigmatic poems in the style of Raymond Queneau », « Gilles Deleuze », *ibid.*, p. 202-203.

oppose les récupérations littéraires de Deleuze au sens commun : si les intellectuels américains ne contestent pas la dimension invisible d'une œuvre littéraire, ils redéfinissent entièrement les rapports avec elle en utilisant Deleuze.

Les premiers articles américains sur Deleuze poursuivent ouvertement ses attaques contre l'interprétation psychanalytique des textes littéraires. Sylvère Lotringer marche librement dans ses pas deux ans après la publication de *Kafka. Pour une littérature mineure* en soutenant « It becomes all the more urgent to drive a wedge between the doctor and the novelist. To accomplish this all we need do is allow *Grady* to speak. Instead of forcing ("applying") psychoanalysis on literature to the point of identifying one with the other, as Freud does, I will attempt to turn literature *against* psychoanalytic interpretation in a way that should reveal the nature of its axiomatics »⁹. Le sentiment d'urgence de Lotringer semble moins une réaction au champ de la théorie littéraire aux États-Unis qu'une prompt reconnaissance des engagements de Deleuze qui résonnent avec une nouvelle forme de sensibilité des Américains¹⁰. Si la théorie littéraire en Amérique s'oppose à l'interprétation psychanalytique en suivant Deleuze, ce conflit n'est pas attribuable aux tensions internes qui structurent le champ intellectuel comme c'était le cas en France, où l'École freudienne de Paris était un agent important¹¹, mais à une approche active de la théorie. C'est sans doute pour cette raison que Lotringer précise, en parlant de cette époque, que la « theory already existed in America, but in a more pragmatic form »¹². Limiter dès lors la récupération de l'approche anti-psychanalytique de Deleuze aux États-Unis à un simple mimétisme, ce serait rater la possibilité de reconnaître que cette réception dégage sa pensée des luttes qui participent à la

⁹ Lotringer, « The Fiction of Analysis », *Semiotext(e)*, op. cit., p. 175.

¹⁰ Lotringer entrevoit cette complicité entre la pensée française et les Américains lorsqu'il affirme que « the first book of French theory published in America, by *Semiotext(e)*, was a book by John Cage ». Lotringer, « Doing Theory », in *French Theory in America*, op. cit., p. 126. Deleuze et Guattari corroborent eux-mêmes cette complicité en faisant référence au concert de Cage pour parler d'une « pure musique sonore » dans l'œuvre de Kafka, *Kafka. Pour une littérature mineure*, op. cit., p. 11.

¹¹ Sur ce point, voir François Dosse, *Histoire du structuralisme II*, Paris, La découverte, 1992, p. 259-260 et 440-442.

¹² Lotringer, « Doing Theory », *ibid.*, p. 175.

formation interne du champ intellectuel français¹³. Sa réception américaine se préoccupe effectivement moins d'étouffer la psychanalyse que de profiter des potentialités pragmatiques que recèle son idée d'un inconscient impersonnel assimilable à une usine à fabriquer le multiple. Dans son guide de l'usager pour les tomes de *Capitalisme et Schizophrénie*, Brian Massumi est enthousiasmé par l'activité intense de l'inconscient qui exprime le passage d'un état indéterminé d'un corps à un autre¹⁴, engouement qui est partagé par Rajchman : « The unconscious is "impersonal" in just "splendid" way. It made up of multiplicities that precede us as conscious persons, requiring a "pragmatics", or *agencement* not based in personal pronouns like "I" or "we" »¹⁵. La théorie littéraire les suivra en activant la dimension invisible d'une œuvre : la littérature n'est pas l'expression d'un sujet et d'un monde déjà faits, mais celle d'un sujet et d'un monde *en train de se faire*. Le plan ou la surface de composition dont les caractéristiques recourent, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les modalités ou les pratiques de l'action pragmatique correspond ici à cette dimension invisible et active de la littérature. C'est donc l'utilisation de ce plan comme expression qui affronte le sens commun et qui précise la réception pragmatique de Deleuze dans la théorie littéraire. Nous tenterons de le révéler en examinant la question de la littérature dans la réception pragmatique de Deleuze.

Qu'est-ce que la littérature ?

Que la littérature exprime non pas des états de choses mais ce qui arrive aux choses est déjà en soi un postulat suffisant pour attirer l'attention d'une pensée pragmatique. Or, si l'idée que la littérature est l'expression de la vie en train de se faire est ajoutée à la première, les penseurs pragmatiques seront sans doute entièrement séduits. En lisant les commentateurs américains de Deleuze, nous nous

¹³ L'appropriation américaine de son œuvre a aussi pour effet de l'éloigner des démêlés autour de la linguistique saussurienne et du structuralisme. Si nous avons toutefois mis l'accent sur la psychanalyse, c'est parce que Deleuze la défie ouvertement en détournant le concept d'inconscient.

¹⁴ Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, *op. cit.*, p. 82-83.

¹⁵ Rajchman, *The Deleuze Connections*, *op. cit.*, p. 88.

apercevons qu'il s'agit bien de l'impression qu'ils ont de son œuvre, et c'est pour cette raison qu'ils y discernent sans trop de mal une conception pragmatique de la littérature. Dans un article publié dans le collectif *Deleuze and Literature*, Gregg Lambert tente de concrétiser cette impression en voulant définir les conditions d'une « pragmatique deleuzienne » (« Deleuzian pragmatics ») qui se distinguerait des autres modèles herméneutiques¹⁶. L'une des conséquences de sa redéfinition des conditions de l'expérience littéraire rend extrêmement instable la question même de la littérature. En effet, en l'interprétant d'emblée comme une pratique qui déplace perpétuellement les normes qui la représentent, la littérature n'est rien d'autre qu'une pratique qui suspend constamment sa propre définition : « This practice corresponds to a fundamental axiom in Deleuze's philosophy, often described as his "radical empiricism" or even "pragmatism" ; that is, the condition of a statement on literature is at the same time a condition of literary enunciation itself, and the criteria by which literature appears as an object of real experience are at the same time the conditions of each particular expression or enunciation »¹⁷. En rapportant ainsi les conditions de la littérature à la singularité d'une énonciation, Lambert réfute d'emblée toutes les solutions et les représentations qui prétendraient offrir une réponse générale à la question de la littérature. C'est d'ailleurs dans cet esprit qu'il ajoute : « It is for this reason that a critical image of literature cannot take on a major form without invoking a transcendental function, or without appealing to certain categories that would each time function as constants whether that of the "autor", "narrator", the "text", "genre", or "narrative mode" »¹⁸. Son rejet des catégories qui déterminent le cadre rationnel et représentatif de l'objet littéraire est motivé par le sentiment qu'en se servant de celles-ci on sépare la littérature de son propre pouvoir puisqu'elle est prise en charge par un discours et un savoir qui ne lui appartiennent pas. La résistance de Lambert à cette systématisation de la littérature trouve sa justification dans l'une des prémisses du pragmatisme selon laquelle aucun objet et aucun phénomène ne relèvent de règles générales, et qu'en cela, les seules conditions de

¹⁶ Gregg Lambert, « On the Uses and Abuses of Literature for Life », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 136.

¹⁷ *Ibid.*, p. 140.

¹⁸ *Ibid.*

leur expérience se confondent avec leurs particularités. Cette prémisse est exactement celle qui a permis à Stanley Cavell de discerner l'essai émersonien dans cette capacité de définir par soi-même les propres conditions de son expérience¹⁹. La conception pragmatique de la littérature de Lambert rappelle, du reste, la morale chez James : elle ne se définit pas par un ensemble de codes ou de normes, mais par son activité même²⁰. Briser les codes ou mettre en place les propres conditions de son expérience, ce sont les deux faces d'une même monnaie. Il s'agit sans contredit d'une définition séduisante de la littérature qui est reprise à satiété par les commentateurs de Deleuze²¹, mais comment nous permet-elle sérieusement de reconnaître un objet littéraire ? Comme nous l'avons vu, le pragmatisme depuis James ne se formalise pas de cette question puisqu'il a abandonné la prétention de nous dire comment avoir une idée vraie sur une chose en choisissant la question de l'expérience, à savoir *comment avoir une pensée sur le mouvement des choses en train de se faire* ?²² La littérature ne se définirait pas autrement pour Lambert : non pas dire ce qu'elle signifie ou ce qu'elle est, mais la suivre dans son activité même.

« Instead of asking what a work of literature means, Deleuze and Guattari suggest, we might gain more by asking : *what can it do ?* »²³. Si cette modification de la forme interrogative chez Deleuze conteste ouvertement la question fondamentale de l'herméneutique et aussi le sens commun chez les lecteurs contemporains, elle s'adapte assez bien au contexte américain et à la pensée pragmatique. Lambert en offre un bon exemple en critiquant implicitement l'interrogation à l'origine de l'interprétation psychanalytique et marxiste : « It seems odd, therefore, that the tendency of "interpretation" is to reveal or to expose a

¹⁹ Voir supra, II^e partie, chap 3, p. 221.

²⁰ Voir supra, I^{ère} partie, chap. 2, p. 80-81.

²¹ En proposant d'analyser la théorie de la littérature mineure chez Deleuze, James Calvin Bland répète avec un certain transport cette définition de la littérature : « Yet, being *minor* is not a matter of submitting to a code or a concept, but is a procedure for problematizing any code or concept, a way of becoming otherwise, of always becoming », *Shooting Arrows : Deleuze and Guattari's Theory of Minor Literature*, UMI Dissertation Services, Michigan, 2002, p. 228.

²² Voir supra, I^{ère} partie, chap. 2, p. 66.

²³ Bruce Baugh, « How Deleuze can helps us make Literature work », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 35.

“secret” behind the appearance of the literary effect, underneath the more overt and all-too-evident transformations : to locate the “figure in the carpet” or the “figure of ideology” »²⁴. Si la question de Deleuze séduit la pensée pragmatique parce qu’elle se donne comme objectif de relever les effets en surface plutôt que les causes profondes, elle lui plaît également parce qu’elle est l’indice d’une alliance entre l’expérience et le mouvement de la vie. En effet, toute action humaine véritable, toute expérience authentique relève ultimement, pour le pragmatisme, du procédé de la vie qui consiste à augmenter l’interaction entre les éléments de la nature. Il n’est pas surprenant dès lors que Lambert introduise l’idée de la vie dans la question de la littérature en se servant du plan de composition ou d’immanence de Deleuze : « [...] we can only hope to discover a point outside the critical representation of literature on a plane that is occupied by “Life”, then it is only from this point (or vista) that we might begin to pose the question of literature itself »²⁵. Toujours en suivant son projet de définir une « pragmatique deleuzienne » de la littérature, Lambert souligne quatre critères chez Deleuze qui associent étroitement la question de la littérature à la vie : « 1) Literature is a passage of life that traverses outside the lived and the liveable ; 2) “Literature then appears as an enterprise of health” ; 3) “Health as literature”, as writing, consists in fabulation ; 4) “literature opens up a kind of foreign language within language” »²⁶. En opposant ces critères aux catégories qui définissent habituellement le cadre analytique des études littéraires (genre, narrateur, narration, etc.), Lambert propose avec Deleuze une conception de la littérature qui heurte le sens commun de la théorie qui a lentement pris forme au XX^e siècle. Il pourrait sans doute être accusé de faire régresser volontairement les études littéraires

²⁴ Lambert, « On the Uses and Abuses of Literature for Life », *op. cit.*, p. 146. Selon Jeff T. Nealon, l’abandon par Deleuze des questions herméneutiques traditionnelles et de ses prolongements dans la déconstruction est ce qui explique son succès en Amérique : « Deleuze’s and Guattari’s work represents a golden opportunity for theoretical work in the humanities finally to free itself from its long apprenticeship to the paradigms of literary criticism. [...] This move — or at least this *claim* to move — “beyond” signification and interpretation is, I think, the lynchpin of the warm reception that Deleuze has received in North America », Nealon, « Beyond Hermeneutics », in *Between Deleuze and Derrida*, ed. by Paul Patton and John Protevi, New York-London, Continuum, 2003, p. 161.

²⁵ Lambert, *ibid.*, p. 141.

²⁶ *Ibid.*, p. 142, 145, 147, 152. Lambert délimite ces critères en reprenant ou en citant des passages du texte liminaire « La littérature et la vie », in *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 11-17.

dans une sorte de période pré-analytique où les impressions dominaient la raison, mais en est-il vraiment ainsi ?

Le problème le plus général qui découle de la pensée pragmatique et qui se manifeste ici assez clairement dans la réception littéraire de Deleuze, c'est qu'il devient extrêmement difficile de distinguer l'expérience de l'objet (en l'occurrence la littérature) du mouvement de la vie lorsqu'on se donne comme objectif de présenter ce qui est en train d'arriver. En limitant effectivement la littérature à l'expression de la vie, nous ne voyons pas très bien en quoi elle diffère des autres activités de l'homme. C'est pour cette raison que ses commentateurs passent allégrement d'une œuvre littéraire au cinéma ou aux autres arts sans se soucier de justifier leur démarche : le relativisme des *Cultural studies* y trouve sans doute son compte²⁷. Mais en soulignant que la vie est rattachée au plan de composition ou d'immanence chez Deleuze, Lambert trouve le moyen de rendre un peu plus concrète l'idée selon laquelle la littérature est le passage de la vie dans le langage. La vie n'est pas le « vécu » ni le « vivable » parce qu'elle est d'abord une force impersonnelle, anonyme et invisible qui se profile *entre* les corps et entre les mots. Aucun objet, aucun sujet ne peut ainsi prétendre *être* la vie, parce qu'elle est une force qui arrive aux choses et aux individus. Lorsque l'art est associé à l'idée de la vie comme force, il peut être considéré comme une recherche sur la nature de la force elle-même, ce qui en ferait une sorte de physique expérimentale des affections entre les corps. Ronald Bogue a appelé cette recherche « an aesthetics of force » chez Deleuze²⁸. Brian Massumi est celui, selon nous, qui semble avoir été le plus

²⁷ En présentant les idées de cartographies et de stratifications dans une perspective visiblement littéraire chez Deleuze et Guattari (il reprend les écrivains et les œuvres auxquels se réfèrent les auteurs), Charles Stivale utilise abondamment le film *Reservoir Dogs* de Quentin Tarentino en exemple, « New Cartographies of the Literary », in *Two-Fold Thought, Intersections and Animations*, New York-London, The New Guilford Press, 1998, p. 103-123. Même procédé chez Ian Buchanan qui, en présentant d'abord le concept d'assemblage chez Deleuze en se servant d'exemples littéraires, choisit de l'appliquer directement sur le film *Blade Runner* de Ridley Scott, sans faire référence au roman de Philip K. Dick, in Buchanan, *Deleuzism*, op. cit., p. 117-142. Ce type de passage d'un domaine à l'autre ne peut vraiment pas nous gêner puisqu'il définit l'une des règles du jeu des *Cultural studies*. En y faisant référence, nous voulons simplement souligner que les concepts qui se rapportent chez Deleuze à la littérature semblent obéir aisément à cette règle.

²⁸ « What I have identified in Deleuze as an aesthetics of force might in some sense be called an experimental affective physics, the individual arts, such as painting, music and cinema », Ronald

loin dans la démonstration de cette force physique indéterminée en redécrivant le fonctionnement du « corps sans organes » dans les termes de la thermodynamique²⁹. Concevoir l'activité littéraire à l'aune d'une telle recherche physique ne fait que consolider l'impression que l'œuvre de Deleuze reconduit les prémisses de l'esthétique pragmatique en concevant l'activité artistique comme la sophistication du principe vital de la mise en relation des corps. Par la suite, il n'est pas étonnant que Bogue choisisse d'entamer l'ouvrage qu'il consacre à la littérature chez Deleuze en présentant la question de la force à partir de l'ouvrage que le philosophe a écrit sur Nietzsche, exposé qui lui permet surtout de montrer que le concept de vie, chez le philosophe français, n'a rien à voir avec un vitalisme métaphysique³⁰. Par conséquent, lorsqu'il propose lui-même, en suivant l'esthétique de la force, des définitions de la littérature comme celle-ci : « to write is to trace a line of flight and thereby engage the line of an anorganic life, a line-between toward health and new possibilities for living »³¹, il faut les considérer comme la description d'un phénomène physique concret et non comme une spéculation.

L'intérêt du premier chapitre de livre de Bogue réside dans sa synthèse des diverses impressions que produit l'idée de la force impersonnelle chez Deleuze. Les éléments de la diversité empirique sont comparables à des forces qui se déterminent mutuellement en fonction de leur quantité et de leur qualité. À cela s'ajoute, à l'intérieur de chaque élément, une puissance interne sans laquelle les forces n'entretenaient aucune relation. En regardant par-dessus l'épaule de Deleuze qui lit Nietzsche, Bogue l'appelle la « volonté de puissance ». Or, cette volonté peut être soit affirmative lorsqu'elle participe à l'augmentation des relations entre les forces, soit négative lorsqu'elle les proscriit. Ainsi le monde est composé d'une multitude de

Bogue, « Gilles Deleuze : The Aesthetics of Force », in *Deleuze. A Critical Reader*, ed. by Paul Patton, Oxford, Blackwell, 1996, p. 267.

²⁹ Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, *op. cit.*, p. 58-68.

³⁰ En présentant la physique des forces chez Nietzsche comme procédé de la vie, Bogue semble répondre, en fait, à cette remarque de Lambert : « However, this last statement must be understood concretely, and without leaving the notion of "Life" itself as a pure abstraction or metaphysical expression of vitalism », Lambert, « On the Uses and Abuses of Literature for Life », in *Deleuze and Literature*, *op. cit.*, p. 141.

³¹ Bogue, *Deleuze on Literature*, *op. cit.*, 2003, p. 192.

forces dont les accords et les désaccords coïncident avec les faces opposées d'une puissance immanente. La vie concorde toutefois avec la face affirmative de la puissance puisqu'elle participe exactement comme dans le récit pragmatique de l'action à l'augmentation des relations entre les forces : « The affirmative will to power is metamorphic, self-transforming. "The power [*puissance*] of transformation, the Dionysian power [*pouvoir*], is the first definition of activity". Second, will to power is a power both of affecting and being affected [...] Ultimately, what Deleuze finds in the affirmative will to power is an artistic sensibility — a will to form and create, to enhance affectivity, to induce and undergo metamorphosis and transformation »³². En affirmant que la littérature exprime la vie, les commentateurs de Deleuze n'ont peut-être pas tous à l'esprit le concept de volonté de puissance de Nietzsche. Néanmoins, ils partagent certainement tous l'idée qu'il s'agit d'un processus de transformation qui prend la forme d'une relation qui modifie les corps qu'elle réunit. En rappelant le principe de l'empirisme, Lambert présente ainsi ce passage de la vie qui définit la littérature : « In the passage that traverses both the lived and the liveable, the identities of the terms do not remain the same, but enter into a process of mutual becoming »³³.

Le concept de vie en littérature aurait certainement eu moins d'effet sur sa réception si Deleuze n'en avait pas proposé la concrétisation avec son plan d'immanence. Ce plan que Lambert appelle « Plan of Life » donne un caractère moins abstrait aux idées de « forces impersonnelles », de « volonté de puissance », de « notions communes » ou de « relations extérieures à leurs termes ». Mais Deleuze ne s'est pas limité à proposer un tel plan, il en a multiplié les versions (plan de consistance, plan de composition, cartographie) et les figures (rhizome, corps sans organes, espace lisse), satisfaisant ainsi la volonté des Américains de renouveler leur discours théorique. Ce qui aboutit, en définitive, à toutes sortes de combinaisons et de mélanges entre la physique des forces, les principes de l'empirisme, les notions communes illustrées indifféremment sur le corps sans organes ou sur le rhizome. Par

³² Bogue, *ibid.*, p. 12.

³³ Lambert, « On the Uses and Abuses of Literature for Life », in *Deleuze and Literature*, *op. cit.*, p. 143.

exemple, pendant que Bogue suit l'amalgame de Nietzsche et de Spinoza chez Deleuze en décrivant la volonté de puissance affirmative comme transformation et métamorphose et comme pouvoir d'être affecté et d'affecter, un autre commentateur affirme sensiblement le même petit miracle en décrivant le pouvoir du corps sans organes : « Pure miraculating energy transformation : that is the body without organs with its plans and planes. Unlimited potentiel : metamorphosis. The surface : BwO is a "superficial energy" which "composes" chaotic or unruly forces »³⁴. Que la volonté de puissance soit présentée ici dans les termes de l'énergie du CsO qui compose les forces n'a rien de singulier puisque les deux commentateurs s'intéressent essentiellement au même mouvement : le devenir des corps et des choses. Or, il ne servirait à rien de multiplier les combinaisons qui définissent les différentes versions du plan deleuzien, car elles poursuivent toutes l'objectif de concrétiser l'expression de la vie dans la littérature : le plan est le lieu où les choses sont en train de se faire. Ce qui nous apparaît pertinent cependant, c'est de montrer comment ce plan répond, dans ce qu'il a de plus général, à deux modalités de la croyance pragmatique en l'action : l'indétermination et l'immédiateté³⁵.

Première modalité du Livre deleuzien : l'indétermination

Le plan deleuzien se confond avec la force invisible et impersonnelle de la vie. Il est en cela une croyance et non une certitude, car seule la croyance a le caractère de la vie : c'est un principe d'action qui, en dépassant le donné, peut produire quelque chose de nouveau. Rajchman observe cette « conversion empiriste » de la croyance dans les ouvrages que Deleuze a écrits sur le cinéma : « [...] a belief or trust placed in this world rather than in an another, transcendent one »³⁶. Que la question de la croyance chez Deleuze soit liée à ses réflexions sur le cinéma n'a rien d'étrange puisqu'elle y tient une place importante : « La croyance ne s'adresse plus à un monde autre, ou transformé. L'homme est dans le monde comme dans une situation optique et sonore pure. La réaction dont l'homme est dépossédé

³⁴ Peter M. Canning, « Fluidentity », *SubStance*, 44/45, 1984, p. 43.

³⁵ La troisième modalité, l'individualité, fera l'objet du 3^e chapitre.

³⁶ Rajchman, *The Deleuze Connections*, op cit., p. 26.

ne peut être remplacé que par la croyance. Seule la croyance au monde peut relier l'homme à ce qu'il voit et entend. Il faut que le cinéma filme, non pas le monde, mais la croyance à ce monde, notre seul lien »³⁷. L'idée que la croyance peut être filmée, c'est-à-dire concrétisée sur la surface animée du cinéma (écran, plan, image, etc.), symbolise assez bien le plan deleuzien dont le but est de faire apparaître et de rejoindre le mouvement de la vie. Ce plan représente donc un formidable outil pour faire apparaître les relations qui composent la diversité empirique et qui déterminent le monde dans son action. Or, comme la croyance pragmatique en l'action suppose que la croyance est l'action même, il n'y a pas de différence entre l'idée que le cinéma filme la croyance et celle que le cinéma filme l'action. Nous pensons ainsi pouvoir retrouver les modalités de l'action comme croyance dans l'appropriation pragmatique du plan deleuzien par la théorie littéraire.

L'indétermination représente le premier mode du plan chez Deleuze. Elle est la forme de l'informe qui, en se concrétisant dans l'idée de plan, désigne une surface « pure », une étendue « sans nom ». Le plan comme indétermination n'est pas comparable à un lieu abandonné ou vide, il se présente plutôt comme l'espace de la non-nécessité. Ainsi, peu importe les synthèses, les compositions ou les relations qui détermineront le plan, elles resteront toujours fondamentalement indéterminées, ce qui signifie, en définitive, qu'elles n'auront jamais le caractère de l'unité comme totalité. Si les différentes synthèses de l'assemblage machinique (conjonctives, connectives, disjonctives) présentées dans l'*Anti-Œdipe* alimentent largement le discours analytique de ses commentateurs, elles ont un objectif commun : « All three syntheses, finally, are means of conceiving of multiplicities, heterogeneous entities that function together without being reducible to totality or unity »³⁸. Lorsqu'on veut souligner l'indétermination du plan deleuzien en se servant de la figure du « corps sans organes », on l'assimile à la surface neutre ou au degré-zéro de l'expérimentation³⁹. Peut-être à cause de sa sensibilité pragmatique, Rajchman

³⁷ Gilles Deleuze, *L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 223.

³⁸ Bogue, *Deleuze on Literature*, op. cit., p. 66.

³⁹ « The BwO is the zero degree of intensity, a neutral and non-spatio-temporal stage on which various kinds of subject can be constructed and on which those subjects experiment with their

aborde directement cette modalité du plan chez Deleuze pour en souligner l'importance : « Thus he speaks of an indetermination that is not a blankness, void, or a dialectical night in which all cows are black, given rather thought those zones of indistinction that accompany all determinations. With such indetermination he thinks there goes a "nonsense" that belongs to thought not in the manner of the existential pathos of "the absurd", but rather as this layer or zone of sense from which new things are given to be thought⁴⁰ ». En suivant Rajchman, l'indétermination se présente comme le *non-sens de la couche du sens* sans laquelle il n'y aurait pas de prolongement de la pensée tout simplement parce qu'il n'y aurait jamais rien à dire de nouveau.

Le plan deleuzien séduit les littéraires lorsqu'il prend la forme du « Livre » parce qu'il permet de repenser la littérature comme expression de la vie dans des termes moins abstraits. En effet, le Livre rapporte les questions fondamentales de la littérature aux mécanismes d'une surface de composition sans nécessité qui laisse libre cours aux associations imaginaires et fictionnelles qui décomposent et recomposent infiniment les relations dans le monde sensible. En s'identifiant ainsi à un plan de composition qui soustrait aux corps et aux choses leur mouvement, le Livre trouve des analogies avec la scène vivante d'un théâtre, le plancher de danse ou les images cinématographiques. Charles J. Stivale profite de cette similitude en exemplifiant ce qu'il appelle « the process of constructing the break-flows » du Livre dans la première scène du film *Reservoir Dogs* de Quentin Tarantino⁴¹. Les conséquences que la théorie littéraire perçoit dans la conception du Livre chez Deleuze nous rappellent le but du Livre mallarméen qui consiste à faire jaillir les relations rythmiques et vibratoires en dissipant la réalité naturelle et la présence

polymorphously perverse identities, desires and affects », Timothy S. Murphy, « Only Intensities Subsist : Samuel Beckett's Nohow On », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 231. Ronald Bogue le définit, pour sa part, comme « the unorganized body-world of non-formed elements and anonymous affective forces », Bogue, « Gilles Deleuze : The Aesthetics of Force », *Deleuze. A Critical Reader*, op. cit., p. 268. Pour une autre description similaire du CsO, voir Bogue, *Deleuze on Literature*, op. cit., p. 62.

⁴⁰ Rajchman, *The Deleuze Connections*, op. cit., p. 66.

⁴¹ Stivale, *The Two-Fold Thought*, op. cit., p. 106-107. Par ailleurs, Stivale s'intéresse au plancher de danse (« arena ») dans le type de danse « cajun » qui délimite sensiblement une cartographie des vibrations, une surface rythmique entre les corps dansants, *ibid.*, p. 175-176.

subjective du poète⁴². Dans sa proximité avec l'œuvre de Deleuze, Stivale ne fait qu'entrevoir l'ombre de la version mallarméenne du Livre en associant le plan deleuzien à l'image de la pensée comme la table d'un jeu de dés : « This gaming "table," this "plateau," this "slice" — this net — is the plane of immanence [...] And maintaining that this plan is "the image of thought gives itself of what it means to think, to make use of thought, to find one's bearing in thought," Deleuze and Guattari insist that this "image" retains "only what thought claims by right," its constitution by "infinite movement or the movement of the infinite" »⁴³. S'il n'y a sans doute aucune originalité à renvoyer la question de la littérature à celle du Livre depuis au moins Mallarmé⁴⁴, les solutions que la réception américaine propose conviennent tout à fait aux modalités de l'action pragmatique. En effet, le Livre se présente d'abord, dans ses principes, comme un mode d'être indéterminé. Comparable en cela à l'expérience pure de l'empirisme radical de James, « the book has neither subject nor object »⁴⁵. Encore là, le Livre de Mallarmé aurait sans doute pu être invoqué puisqu'il est, lui aussi, essentiellement sans fondement totalisant : « Mallarmé repousse l'idée de substance, comme l'idée de la vérité permanente et réelle. Quand il nomme l'essentiel — que ce soit l'idéal, le rêve —, cela a toujours trait à quelque chose qui n'a pour fondement que l'irréalité reconnue et affirmée de la fiction »⁴⁶. Si cette idée de fiction sans réalité s'ajuste un peu mal avec la pensée pragmatique qui trouve, dans l'empirisme transcendantal de Deleuze, l'argument qui lui faut pour offrir à la fiction sa réalité, cette pensée préserve tout de même l'esprit du Livre mallarméen. Leur similitude devient manifeste lorsque nous comparons les conceptions du Livre auxquels ils s'opposent. En effet, pendant que Stivale note que le Livre deleuzien comme surface composée de ralentis, d'accélération et de vitesses entre les mots et les choses s'oppose au « "classical and romantic book

⁴² Sur ces caractéristiques du Livre mallarméen, voir Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 333.

⁴³ Stivale, *The Two-Fold Thought*, *op. cit.*, p. 241-242.

⁴⁴ La réflexion de Maurice Blanchot sur le Livre mallarméen est indiscernable du destin de la littérature. C'est sans doute pour cette raison qu'il a inclus le chapitre qu'il consacre exclusivement au Livre de Mallarmé dans la partie « Où va la littérature », voir Blanchot, *Le livre à venir*, p. 326-359.

⁴⁵ Stivale, *ibid.*, p. 105.

⁴⁶ Blanchot, *ibid.*, p. 335.

constituted by the interiority of the substance or subject” », Blanchot éloigne le Livre mallarméen du livre romantique pour des motifs similaires : « Celui-ci [le Livre de la tradition romantique et ésotérique] est un livre substantiel, qui existe par la vérité éternelle dont il est la divulgation cachée, quoique accessible : divulgation qui met celui qui y parvient en possession du secret et de l'être divin »⁴⁷.

Si plusieurs similitudes rapprochent les versions deleuzienne et mallarméenne du Livre, c'est parce qu'elles recourent à une conception de l'écriture comme expérience de la surface qui se développe dans la modernité. Les différents formalismes littéraires qui ont traversé le XX^e siècle nous viennent rapidement à l'esprit, avec leurs agencements isotopiques, calligraphiques et spatiaux qui multiplient les effets visuels et sonores sur la page comme corps d'écriture autotélique⁴⁸. S'il y a effectivement dans ces formalismes une sensibilité qui s'accorde avec certains principes de leurs versions du Livre, elles ne partagent pas leur enthousiasme pour le langage autoréférentiel : la littérature maintient, autant chez Mallarmé que chez Deleuze, le contact entre le langage et le monde. Le Livre comme interface les rapproche beaucoup plus du poète Edmond Jabès dont l'œuvre se construit, en grande partie, autour de la question du Livre qui est indissociable de la question de Dieu. Entre le Livre et le monde, il y a donc nécessairement communication : « Le monde aboutit à un livre, oui. Tout vient aussi du livre »⁴⁹. Mais en repensant singulièrement la question de Dieu, Jabès aboutit à une conclusion qui s'assimile aux conséquences de l'esprit absolu hégélien chez Mallarmé : Dieu et

⁴⁷ Blanchot, *ibid.*, p. 334-335.

⁴⁸ Ian Buchanan a remarqué que la suggestion de Deleuze selon laquelle le pathologique peut être transformé en artistique aboutit à une appréhension formaliste de la littérature : « This acknowledges that literature as a body of techniques, as well as a body of works, has the means at its disposal for converting sterile formulas into vibrant, quivering effects, and directs us to look at formalist apprehensions of literature », Buchanan, *Deleuzism*, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁹ Ce passage d'Edmond Jabès est tiré *Du désert au livre*, entretiens avec Marcel Cohen, Belfond, 1981 et est cité dans Éric Benoit, *De la crise du sens à la quête du sens*, Paris, Cerf, 2001, p. 108. Deleuze décrit, dans ses termes, un rapport analogue entre le Livre et le monde au début de *Mille plateaux* : « C'est la même chose pour le livre et le monde : le livre n'est pas une image du monde, suivant une croyance enracinée. Il fait rhizome avec le monde, il y a évolution parallèle du livre et du monde, le livre assure la déterritorialisation du monde, mais le monde opère une reterritorialisation du livre, qui se déterritorialise à son tour en lui-même dans le monde (s'il est capable et s'il le peut) », Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 18.

l'Esprit donnent une orientation vers la totalité qui reste finalement intotalisable. Les poètes proposent donc de garder l'appel mais d'en suspendre l'arrivée, ce qui aboutit à l'apparent paradoxe d'une « téléologie sans fin »⁵⁰. Si nous donnons l'impression que nous nous éloignons de Deleuze et de sa réception pragmatique, il n'en est pas ainsi, car elle résonne fortement avec les réflexions de ces poètes. En effet, comme nous l'avons vu chez Todd May, l'œuvre de Deleuze, comme celle de Lévinas, de Nancy et de Derrida, incorpore la lutte contre le totalitarisme sur le plan philosophique en évitant les principes qui mèneraient à la construction de systèmes finis et englobants. Or, la solution de Jabès s'inscrit dans un horizon similaire : « Contre le messianisme des achèvements totalitaires, le messianisme de l'inachèvement nous invite à lire entre les livres, et ouvre le Livre à notre activité de lecteur potentiellement créateur (et inévitablement commentateur) »⁵¹. Certes, si le vocabulaire religieux peut sembler, à première vue, étranger à la réception pragmatique de Deleuze, il ne l'est peut-être pas autant que nous le croyons. Les pragmatistes ne se gênent pas pour l'employer — nous pensons particulièrement à Peirce, à James, à Cavell et à West —, et les commentateurs de Deleuze y ont également recours. Par exemple, Hardt n'hésite pas à s'appropriier, dans l'œuvre de Deleuze, la question du Dieu immanent de Spinoza ouvrant le corps et l'esprit au devenir. C'est sans doute la profonde résonance entre l'idée d'une « téléologie sans fin » et le devenir qui nous fait sentir une résonance entre les conceptions du Livre de Mallarmé, de Jabès et de Deleuze : Dieu, le Livre, l'Esprit, le Corps poursuivent une direction asymptotique⁵². Ce qui veut dire une chose bien précise : nous pouvons les considérer, à la limite, comme des « tous », mais ils ne totaliseront jamais la réalité. En présentant le Livre comme une « impossible totalité », l'intérêt qu'il suscite ne concerne pas tant ce qu'il produit que la production même : il est un

⁵⁰ Sur cette « téléologie sans fin » et sur les similitudes et différences entre les versions mallarméenne et jabésienne du Livre, voir les pages éclairantes d'Éric Benoit, « À la limite de l'illimité (le Livre) », *ibid.*, p. 97-114.

⁵¹ Benoit, *ibid.*, p. 110.

⁵² Dans un style un peu particulier, Massumi souligne l'heureuse indétermination objective de Dieu : « We should thank God (or rather the lack thereof) that the objective indeterminacy of the virtual world that cocauses our becoming renders total control impossible. If it were possible, that continual chance-ridden creation, that eternal return of difference, would be an eternity of the same. It might get boring », Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, *op. cit.*, p. 53-54.

« processus, non produit fini, — en devenir, et non état achevé, — dynamique, et non statique »⁵³. La dynamique du Livre nous ramène à notre point de départ, avec quelque chose en plus : le mode d'être indéterminé du Livre deleuzien est un principe d'action.

En assimilant le Livre au plan deleuzien, l'indétermination se présente en lui comme une modalité. Ainsi, tout ce qui entre dans le Livre, comme tout ce qui s'étend sur la surface du plan, reçoit un mode d'être indéterminé. La modalité de l'indétermination est donc une activité ou, si nous voulons, une pratique : le Livre n'est pas seulement indéterminé, il produit de l'indétermination⁵⁴. Pour souligner ce mode actif du plan, Stivale a recours à la figure du corps sans organes : « But the book as machinic assemblage has another side, facing “*a body without organs*, which is continually dismantling the organism” »⁵⁵. Le CsO représente l'activation du mode d'être indéterminé du Livre : il *rend indéterminés* les corps, les mots et les choses. Produire l'indétermination signifie, avec Deleuze, soustraire les éléments à un produit fini pour les redonner à l'action ; en d'autres mots, l'indétermination est la condition de possibilité pour que quelque chose arrive et, surtout, pour que *ce qui arrive* soit perceptible⁵⁶. Le Livre désobjective et désobjective les mots et les choses pour sentir et percevoir non pas ce qui se cache en eux, mais ce qui se profile *entre eux*, à savoir les relations et leurs effets. En voulant définir les conditions d'une lecture pragmatique chez Deleuze, Bruce Baugh conçoit l'application de la modalité indéterminée du Livre sur les textes littéraires dans ce qu'il appelle « an “active dismantling” of the text ». Il en offre d'ailleurs un exemple en opposant les procédés de la lecture familière bien adaptée aux questions ordinaires qui ne contrarient pas le sens commun des lecteurs (identification des personnages, de l'intrigue, des thèmes, des symboles, des métaphores, etc.) aux conditions de la lecture pragmatique qu'il

⁵³ Benoit, *De la crise du sens à la quête du sens*, op. cit., p. 108.

⁵⁴ Nous rappelons que ce passage entre « modalité » et « pratique » représente, dans son fondement, la distinction entre la première et la deuxième parties de notre thèse.

⁵⁵ Stivale, *The Two-Fold Thought*, op. cit., p. 105.

⁵⁶ « Other bodies may slip into that zone of indeterminacy, or autonomous zone, creating the conditions for a contagion of becoming-other », Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, op. cit., p. 101.

repère dans l'œuvre de Deleuze : « A more careful "active dismantling" of the work would analyse its elements into more minute components (words, images, actions, spatial arrangements) »⁵⁷. Cette conception pragmatique de la lecture se rapporte au Livre deleuzien puisqu'il s'agit non pas de démanteler arbitrairement la signification d'une œuvre, mais de faire remonter à la surface le mode d'être indéterminé du Livre, ce qui a pour effet de faire apparaître les moindres détails du texte dans leur réalité a-signifiante. Or, ce type de lecture oppose à la lecture familière sa conception de la littérature. Si la lecture familière rabat ses catégories sur un texte littéraire pour en extraire le sens, c'est qu'elle croit fondamentalement que la littérature rend compte de quelque chose qui a déjà eu lieu : elle n'est pas de l'ordre de l'événementiel ni de la pratique, mais de la représentation et de la symbolisation. La lecture pragmatique a besoin de cette lecture familière en se présentant, d'abord, comme un « démantèlement actif » de la signification et de la représentation. Elle suppose donc qu'un texte littéraire a toujours déjà reçu une interprétation commune qui en limite l'expression. Ce qui aboutit à ce résultat : la lecture familière est l'une des conditions de la lecture pragmatique. C'est sans doute pour cette raison que le concept vague de « lecture familière » semble davantage désigner les catégories de l'entendement herméneutique qui définit les critères de l'expérience littéraire depuis deux siècles qu'un type de lecteur concret⁵⁸. En replaçant ainsi dans un contexte historique plus large, la nature conflictuelle de la conception pragmatique de la lecture, nous croyons pouvoir suivre un peu mieux les dimensions qu'elle tente d'ouvrir et qui redéfinissent la question de la littérature. En suivant la pratique du Livre, la lecture pragmatique présente le texte comme une surface sur laquelle s'étend une multitude d'éléments hétérogènes. Le but du « démantèlement actif » de ce type de lecture ne se limite pas toutefois à cette fragmentation. Le démantèlement est actif non pas parce qu'il décompose le texte, mais parce qu'il permet de révéler

⁵⁷ Baugh, « How Deleuze can help us make Literature work », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 42.

⁵⁸ Comme nous l'avons vu plus tôt, l'idée du Livre comme plan est relié à l'image de la pensée (voir citation de Stivale dans ce chapitre note 43). La figure du rhizome, qui est à la fois image de la pensée et image du Livre, concrétise cette relation. Il n'est donc pas surprenant qu'en définissant la littérature à partir de la conception du Livre, ce soient les catégories de l'entendement littéraire qui représentent le véritable enjeu.

des relations entre les éléments qui seraient restées inaperçues à la lecture familière : « [...] allowing these components to come into different relations than the standard interpretation would allow, not to provide a better interpretation, but to see what the work is capable of doing »⁵⁹. La lecture pragmatique s'oppose à l'interprétation « standard » parce que celle-ci néglige la question du « faire », la *praxis* des textes littéraires. Cette conception de la lecture inspirée de Deleuze a pour ambition de rendre visible ce qui est apparemment invisible au sens commun, à savoir les effets et les forces non signifiantes entre les éléments du texte : « Configurations of images and words can constitute non-figurative "figures" that do not represent or mean anything, but which produce determinate effects, especially at the level of affect or feeling »⁶⁰. En somme, le « démantèlement actif » qui précise le travail de la lecture pragmatique chez Baugh débouche sur un concept du texte qui se rapproche du formalisme. En effet, lorsqu'on soustrait les éléments d'un texte à la signification détermination, ces derniers ne représentent plus une chose, ne désignent plus une idée. Dans l'indétermination, les éléments d'un texte acquièrent l'épaisseur nécessaire pour être considérés comme des causes qui, lorsqu'elles entrent en relation, produisent des effets sur les sensations et les affects du lecteur. Si la définition de la lecture pragmatique de Baugh s'arrêtait ici, il n'y aurait aucune différence avec la conception formaliste du travail de l'écriture, ce qui inscrirait la nature conflictuelle de la lecture pragmatique dans le débat entre le formalisme et l'herméneutique. Toutefois, comme nous l'avons suggéré précédemment, le Livre deleuzien entretient une relation avec le monde qui empêche de limiter la définition du texte à une conception esthétisante et apolitique de la littérature. Les théoriciens pragmatiques en sont conscients, et c'est pour cette raison qu'ils ne proposent pas, avec Deleuze, une conception formaliste de la littérature.

⁵⁹ Baugh, « How Deleuze can help us make Literature work », in *Deleuze and Literature*, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 42-43.

Seconde modalité du Livre deleuzien : l'immédiateté

En suivant une pratique de l'indétermination, le Livre montre comment arriver à l'action en produisant la multiplicité. *Faire le multiple* chez Deleuze signifie soustraire les éléments à la signification et à la représentation. Stivale a noté cette étrange caractéristique du Livre qui consiste à construire par soustraction : « Opposed to these kinds of book is the extreme proliferation of the multiple, of the rhizome. This multiplicity is produced through "sobriety" as writing "at $n-1$ dimensions" consists of subtracting or peeling away, as it were, the layers of subjectivity and representation in the process of constructing break-flows of the assemblage »⁶¹. Stivale est l'un des rares commentateurs américains de Deleuze à noter le lien entre le « devenir » et l'« involution » chez Deleuze et ce, même si ce terme non familier représente, explicitement chez lui, la dynamique de l'expérimentation⁶² : « [...] becoming concerns alliance rather the filiation, a form of evolution between heterogeneous forms that Deleuze and Guattari dub "involution" »⁶³. Stivale se trompe toutefois ici en associant l'involution à une forme d'évolution, car Deleuze est clair sur ce point : « involuer, c'est évidemment le contraire d'évoluer »⁶⁴. Si nous signalons ici l'interprétation inexacte de Stivale, ce n'est pas pour reconnaître une « faute » de lecture — ce travail de surveillance ne concerne pas notre recherche —, mais pour relever une divergence de lecture qui divise les pragmatistes. Il est effectivement difficile d'imaginer le « devenir » d'un être sans penser à l'évolution, et nous croyons que les pragmatistes ne répondent pas de la même manière à cette difficulté. Comme nous l'avons vu dans notre deuxième partie, en suivant Dewey, Shusterman associe étroitement le devenir d'un organisme ou d'un individu à une évolution. Cette croyance le relie d'une manière ou d'une autre au pragmatisme de Peirce qui, à la fin de sa vie, révélait ce qui était latent dans sa pensée depuis le début en envisageant la méthode scientifique comme l'« amour

⁶¹ Stivale, *Two-Fold Thought*, op. cit., p. 106.

⁶² « L'expérimentation est involutive, le contraire de l'over-dose », Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 38.

⁶³ Stivale, *ibid.*, p. 127.

⁶⁴ Deleuze et Parnet, *ibid.*, p. 37.

Seconde modalité du Livre deleuzien : l'immédiateté

En suivant une pratique de l'indétermination, le Livre montre comment arriver à l'action en produisant la multiplicité. *Faire le multiple* chez Deleuze signifie soustraire les éléments à la signification et à la représentation. Stivale a noté cette étrange caractéristique du Livre qui consiste à construire par soustraction : « Opposed to these kinds of book is the extreme proliferation of the multiple, of the rhizome. This multiplicity is produced through "sobriety" as writing "at $n-1$ dimensions" consists of subtracting of peeling away, as it were, the layers of subjectivity and representation in the process of constructing break-flows of the assemblage »⁶¹. Stivale est l'un des rares commentateurs américains de Deleuze à noter le lien entre le « devenir » et l'« involution » chez Deleuze et ce, même si ce terme non familier représente, explicitement chez lui, la dynamique de l'expérimentation⁶² : « [...] becoming concerns alliance rather than filiation, a form of evolution between heterogeneous forms that Deleuze and Guattari dub "involution" »⁶³. Stivale se trompe toutefois ici en associant l'involution à une forme d'évolution, car Deleuze est clair sur ce point : « involuer, c'est évidemment le contraire d'évoluer »⁶⁴. Si nous signalons ici l'interprétation inexacte de Stivale, ce n'est pas pour reconnaître une « faute » de lecture — ce travail de surveillance ne concerne pas notre recherche —, mais pour relever une divergence de lecture qui divise les pragmatistes. Il est effectivement difficile d'imaginer le « devenir » d'un être sans penser à l'évolution, et nous croyons que les pragmatistes ne répondent pas de la même manière à cette difficulté. Comme nous l'avons vu dans notre deuxième partie, en suivant Dewey, Shusterman associe étroitement le devenir d'un organisme ou d'un individu à une évolution. Cette croyance le relie d'une manière ou d'une autre au pragmatisme de Peirce qui, à la fin de sa vie, révélait ce qui était latent dans sa pensée depuis le début en envisageant la méthode scientifique comme l'« amour

⁶¹ Stivale, *Two-Fold Thought*, op. cit., p. 106.

⁶² « L'expérimentation est involutive, le contraire de l'over-dose », Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 38.

⁶³ Stivale, *ibid.*, p. 127.

⁶⁴ Deleuze et Parnet, *ibid.*, p. 37.

évolutionnaire » : chaque pas en avant dans le devenir représente une maximisation de l'organisme. Cette filiation se distingue de celle qui a son origine dans le pragmatisme de James et que nous retrouvons autant dans la dimension privée de Rorty que dans le perfectionnisme de Cavell : chaque pas en avant est un recommencement et non une continuité. Cette discontinuité dans le devenir saisit bien l'idée d'involution chez Deleuze, qui est beaucoup plus près de la logique du coup de dés que de l'amour évolutionnaire. L'effort déployé par Cavell pour penser un « perfectionnisme » sans maximisation est à la mesure de la peine que nous devons nous donner pour saisir l'idée d'un « devenir involutif », d'un développement contraire à l'évolution sans pourtant être une régression. Il ne serait donc pas abusif de suggérer un lien entre l'idée d'involution et la pensée de l'aversion d'Emerson chez Cavell : la condition de possibilité de la pensée est d'atteindre un état de non-conditionnement de la pensée ; autrement dit, une pensée sans critère qui « montre » les choses (au sens de les *pointer du doigt*) plutôt que de dire ce qu'ils signifient ou représentent. C'est très près de l'idée d'involution chez Deleuze : soustraire les éléments à la signification et à la représentation pour les reprendre en main, c'est-à-dire les saisir dans leur action, dans leur événementialité⁶⁵. Tel est, en définitive, le lien le plus concret entre la pensée de l'aversion de Cavell et celle que les sensibilités pragmatiques repèrent chez Deleuze : la condition pour que la littérature soit une action ou une performance correspond à la soustraction des catégories de la signification et de la représentation. La conception du Livre deleuzien heurte, en effet, les modèles herméneutiques qui reposent sur le sens caché, mais elle va beaucoup plus loin en s'opposant radicalement à l'opinion reçue selon laquelle un texte littéraire signifie et représente quelque chose sur le mode fictionnel. Si le « stade du sens commun » pour James représente l'équilibre de l'esprit, une croyance qui a trouvé sa stabilité dans la communauté des hommes, nous pourrions dire que

⁶⁵ L'involution permet à la pensée de saisir l'événement en se désubjectivant et en désobjectivant les choses. Cet œil sans sujet voit, sent et montre des éléments sans objet que les commentateurs de Deleuze nomment, en le suivant, « singularités » ou « eccités ». Massumi en donne une définition qui s'ajuste bien à la réception pragmatique de Deleuze : « The emphasis on the "thisness" of things is not to draw attention to their solidity or objecthood, but on the contrary to their transitoriness, the singularity of their unfolding in space-time (being as flux ; metastability). It is meant as a reference to Deleuze and Guattari's concept of HAECCEITY », Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, *op. cit.*, p. 183-184 (note 27).

les commentateurs de Deleuze saisissent l'occasion pour déséquilibrer et déplacer la croyance littéraire. C'est pour cette raison qu'ils prennent pour tâche de redéfinir la littérature.

Mais laissons de côté cette parenthèse — qui a eu le mérite, espérons-nous, d'étendre les résonances pragmatiques de la réception de Deleuze au-delà des lectures de ses commentateurs — et revenons au Livre deleuzien. Si la figure du CsO active la première modalité du Livre en produisant l'indétermination des éléments qui s'étendent sur sa surface, elle passe la main à l'autre grande figure du Livre, le rhizome, lorsqu'il s'agit de signaler la recomposition des éléments. Le « Livre-rhizome » désigne ainsi la mise en pratique d'une autre modalité du plan deleuzien qui rejoint l'action pragmatique, l'*immédiateté*. Une fois que le livre a désobjectivé et désobjectivé les éléments qui se trouvent à sa surface, il ne devient pas un fouillis ou un chaos ; au contraire, les éléments se recomposent, s'assemblent et se réunissent *immédiatement* dans la différence et la non-nécessité. « Immédiatement » parce que, comme nous l'avons vu dans notre analyse de la pratique de l'immédiateté dans la deuxième partie de notre travail, les éléments sont réunis sans qu'aucun concept ou sans qu'aucune idée agisse comme médiateur : il s'agit de singularités ou d'«*écités*» (des sensations). Les concepts ou les idées surviennent plutôt après l'unification des éléments : ce sont les effets, les conséquences de relations. La conception pragmatique de la lecture de Baugh donne ce résultat : les composantes d'une œuvre comme les personnages, les thèmes, les idées, les concepts, etc. sont les effets des relations immédiates mais non nécessaires entre les éléments d'une œuvre, et rien d'autre⁶⁶. Ronald Bogue appuie cette conception du texte littéraire en présentant sensiblement la même dynamique *décomposition-recomposition* dans une description du CsO largement inspirée du vocabulaire machinique de l'*Anti-Œdipe* :

The body without organs is not so much without organs as it is without regular, fixed organization. It is an antiorganism, a mode of disjunctive synthesis, a machine of antiproduction that constantly breaks down, stutters, freezes and collapses, thereby disconnecting and disrupting circuits of

⁶⁶ Baugh, « How Deleuze can help us make Literature work », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 43.

desiring machines, and yet at the same time a machine that puts various desiring machines in relation with one another in multiple, transversally connected circuits⁶⁷.

La double fonction du CsO « déconnecter » et « mettre en relation » signale bien les deux pratiques de l'action pragmatique : l'indétermination et l'immédiateté. C'est parce qu'il y a indétermination qu'il y a des relations immédiates entre les « machines ». Cette alliance entre l'indétermination et l'immédiateté est la matrice de l'action, et le Livre deleuzien en fait ses modalités et, lorsqu'elles sont actives, ses pratiques. Or, cette attention pour la *décomposition-recomposition* permet, semble-t-il, à ses commentateurs de sentir ce qui arrive aux choses, de les rejoindre dans leur formation. En appliquant l'idée de machine abstraite de Deleuze, qui n'est qu'une autre version du plan ou du Livre deleuzien, à une œuvre de William Carlos Williams, Hugh Crawford veut montrer comment nous pouvons saisir le monde dans sa constitution :

This is fundamental to the notion of the abstract machine, and at the same time, a remarkable description of the practice of *Paterson*. The unity of the subject (Dr Paterson, the titular narrator of the poem) and of the object (the city and its environs) is never taken as a given, and is only constructed as process (never as completed entity). Locating the universal only in local circumstances denies any movement towards arborescence that makes meaning via identity and hierarchical movement (the verb "to be"). Instead meaning is the product of conjunction, an ambulatory, nomadic coordination : AND, AND, AND⁶⁸.

Si la réception pragmatique de Deleuze dans la théorie littéraire repose en grande partie sur la modification de la question de la littérature — de « qu'est-ce qu'un texte signifie ? » à « qu'est-ce qu'un texte fait ? », trouvant ainsi un corrélat à son destin pragmatique en passant de la *signification* au *faire*, de la *représentation* à la *praxis* —, cette modification de la question touche également l'élément le plus petit, en apparence, qui guide la recherche : les relations dans une œuvre littéraire n'ont plus pour pivot la copule « est » mais la conjonction « et ». Cette substitution

⁶⁷ Bogue, *ibid.*, p. 62.

⁶⁸ T. Hugh Crawford, « The *Paterson* Plateau », *Deleuze and Literature*, *op. cit.*, p. 62. Pour Tom Conley, cette « method of AND » qui résume bien « the topic of Deleuze and literature » découle directement de sa philosophie de la différence, Tom Conley, « I and My Deleuze », *Deleuze and Literature*, *op. cit.*, p. 264.

du « AND » au « IS » dans sa version anglaise est largement acceptée et utilisée par les commentateurs pragmatiques de Deleuze parce qu'elle éveille leur sensibilité empirique en faisant reposer l'activité de la pensée sur l'idée de conjonction. La conjonction « et » représente une manière de faire la multiplicité dans le discours : « Empiricism, in short, is able to substitute the AND for IS, the AND being the patch which underlies all relations, and in this way empiricism creates yet another remarkable function : “a multiplicity which constantly inhabits each thing” [...] multiplicities generated by the substitution of AND for IS necessitated by the externality of relations »⁶⁹. En repérant chez Deleuze l'association entre la conjonction « et » qui s'appuie sur le principe empirique et la constitution de la multiplicité, Surin fait signe involontairement vers le pragmatisme de William James qui, au début du XX^e siècle, avait observé le même type de rapprochement entre le pluralisme et la conjonction « et » : « Notre pragmatisme, tout en n'étant, à son point de départ, qu'une méthode, nous a, du reste, déjà forcés à envisager favorablement la doctrine pluraliste. Il se peut qu'entre certaines parties de l'univers et certaines autres la liaison soit si lâche que, seule, la copule “et” les enfile ou les mette bout à bout dans le discours »⁷⁰. La conjonction « et » comme principe de l'empirisme dévoile les modalités de l'action pragmatique dont le Livre deleuzien est une pratique : les relations entre les éléments ont lieu à la surface d'un texte et non dans ses couches profondes. Elles ne sont pas soumises à la médiation nécessaire de l'Être mais sont aussi immédiates et indéterminées que la conjonction « et » réunit des termes dans le langage. Les relations ont une réalité qui n'est pas la copie de la réalité mondaine ou psychique, elles ont une réalité autonome qui produit des effets qui affectent le lecteur. C'est la réalité autonome de la sensation ; celle que James attribue à l'expérience pure⁷¹. On aura compris que ce déplacement du « est » au « et » est directement lié à la modification de la question avec laquelle Deleuze et ses

⁶⁹ Kenneth Surin, « “A Question of an Axiomatic of Desire”. The Deleuzian Imagination of Geoliterature », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 178.

⁷⁰ James, *Prag*, p. 122. Nous reprenons une partie d'un passage que nous avons déjà cité, voir supra I^{ère} partie, 2^e chap., p. 103. Sur la filiation empirique et pluraliste de Deleuze et de Foucault, voir John Marks, « Foucault and Deleuze : je me croyais arrivé au port, et me trouvais rejeté en pleine mer », in *Renaissance and Modern Studies*, n° 37, 1994, p. 89-91.

⁷¹ Voir supra I^{ère} partie, chap. 2, p. 71.

commentateurs abordent un texte littéraire : non pas « *qu'est-ce que cela veut dire ?* » mais « *comment ça fonctionne ?* ». Or, selon Lambert, si le « nouvel empirisme » de Deleuze prétend que la littérature rejoint les affects en étant une pure description des phénomènes, en quoi se distingue-t-elle de la psychanalyse et de la phénoménologie ? Il s'en remet à Deleuze pour y répondre :

Deleuze gives several reasons. For example, although its language and concepts are fundamental to this research, psychoanalysis botched the concept of unconscious by submitting it to a biological determination of instincts and an economic and juridico-legal determination of desire (or quanta of intensity). For its part, the phenomenological method reveals pure description of objects, but fails to discard the last vestiges of the philosophical *cogito*. Ironically, it is literature that purifies the language of the body and offers pure descriptions of surfaces that go further than the first two. Thus, it does not appear as a science, but rather as a producer of percepts and affects⁷².

En définitive, le Livre deleuzien qui définit la littérature comme surface de relations dans la différence ou multiplicité — un tout sans totalité que Bruce Baugh présente comme « the whole work is a totality of its parts, but not a unifying and totalising synthesis »⁷³ et qui s'assimile au « holisme contingent » de Todd May dont le rhizome de Deleuze est la figure — a le mérite de remettre les idées de « fragmentation » et de « patchwork » qui caractérisent largement la littérature contemporaine dans le contexte historique plus large de l'empirisme anglo-saxon, contexte qui fait défaut lorsqu'elles sont étroitement liées au courant postmoderne⁷⁴.

⁷² Lambert, « Deleuzian Critique of Pure Fiction », in *SubStance*, 87, 1997, p. 146-147.

⁷³ Baugh, « How Deleuze can help us make Literature work », in *Deleuze and Literature*, *op. cit.*, p. 43. Ian Buchanan, quant à lui, parle de « open totality » comme « an infinitely mutable set of relations between relations », Buchanan, *Deleuzism*, *op. cit.*, p. 129.

⁷⁴ Dans son interprétation d'une œuvre de l'auteur américain Don DeLillo's, John Marks aurait sans doute pu en présenter aisément les aspects (« patchwork », « fragmentation », « jazz-inflicted "bits", « rap mosaic », « granulation ») sous l'étiquette « postmodernité », mais il a choisi, en suivant Deleuze, de les restituer dans leur origine anglo-saxonne : « The fragment, or, the "sample", what DeLillo calls in the context of *Underworld* the "sand-grain manyness of things" — a phrase which chimes nicely with Whitman's term "granulation" — is a part of an infinite patchwork, a fragment of a world which is a collection of heterogeneous parts. In this way, American Literature conforms to the philosophical principle that Deleuze traces back to Hume : relations are external to their terms », John Marks, « *Underworld* : The People are Missing », in *Deleuze and Literature*, *op. cit.*, p. 85. John Marks propose une autre interprétation de *Underworld* de DeLillo en utilisant, cette fois-ci, l'idée d'« image-action » dans les ouvrages de Deleuze sur le cinéma. Encore là, son recours à Deleuze sert manifestement à concevoir un mode de composition hors du commun où les relations (dans la forme d'une « image cristalline ») produisent l'indiscernabilité entre leurs termes, ce qu'il appelle, en donnant une extension à un concept de Deleuze, « des images-temps littéraires », « "Everything is

En produisant des relations autrement que par la médiation du verbe « être », le pragmatisme évite de créer un effet de profondeur dans les choses, comme si le verbe « être » indiquait nécessairement et exclusivement une dimension interne, un secret ou un sens caché. En utilisant la conjonction pour créer une multiplicité dans la diversité empirique, une sorte de « tout sans totalité », le Livre deleuzien dépasse le donné. Il est donc assimilable aux principes de la nature humaine de l'empirisme qui, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, donnent une extension au donné. C'est sans doute pour cette raison que le Livre, surtout lorsqu'il prend la figure du rhizome, coïncide avec l'image de la pensée chez Deleuze. Or, comme Deleuze ne pense jamais l'origine des principes parce qu'ils « ne s'inventent pas »⁷⁵ — ils *sont* tout simplement ! —, le Livre ne peut signifier autre chose que ce qu'il fait : réunir immédiatement des termes dans l'indétermination, produire une collection d'éléments, une multiplicité, qui produit à sa surface des êtres de sensations. Il est donc en cela comparable à l'empirisme transcendantal : le Livre dépasse le donné non pas parce qu'il est plus profond, plus essentiel ou plus fondamental que le donné ; il le dépasse parce qu'il imagine des relations qui lui donnent une extension. L'action ne veut pas dire autre chose chez les pragmatistes, et la vie non plus : tout ce qui dépasse le donné et qui finalement deviendra du donné est synonyme d'action ou de vie. La croyance pragmatique selon laquelle la *croyance est l'action même, c'est-à-dire une action qui produit du nouveau*, prend tout son sens : la littérature est une croyance qui étend le donné. Malgré un vocabulaire qui semble vouloir satisfaire le besoin de croire en la possibilité de la transcendance, comme le reprochent certains critiques à Deleuze⁷⁶, il ne faut pas chercher dans la réception pragmatique de son œuvre la tentation d'un vitalisme métaphysique, mais y lire plutôt les conditions empiriques de l'action. C'est en ce sens, croyons-nous, que

connected" : Deleuze et DeLillo », in *Deleuze-Chantier*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2001, p. 90.

⁷⁵ Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, op. cit., p. 32.

⁷⁶ Thomas Cousineau recense quelques-unes de ces critiques au début d'un article dans lequel il déconstruit le sens messianique que Deleuze attribue au personnage de Melville, Bartleby. « The future of an illusion. Melville's deconstruction of Deleuze's a/theology », in *Deleuze and Religion*, op. cit., p. 115-116.

nous devons lire ce passage qui conclut le livre de Ronald Bogue : « Writing is a becoming-other, an opening of language to forces of variation within and to lines of flight without. The trajectories of anorganic life are passages-between — between words, between states, between things and between words, states and things⁷⁷ ».

En associant ainsi la littérature à la vie, elle gagne en puissance ce qu'elle perd en spécificité. Si elle peut effectivement révéler les choses en train de se faire lorsqu'elle épouse le mouvement de la vie, en quoi la littérature se distingue-t-elle des autres activités humaines qui font de même ? Cette question représente l'une des problèmes que rencontrent les théoriciens de la littérature qui désirent s'approprier Deleuze : comment reprendre sa pensée sans confondre en même temps les conditions de l'expérience littéraire avec celles de l'action ou, comme cela semble revenir au même pour ses commentateurs pragmatistes, la vie ? Avec la récupération de Deleuze, la théorie s'engage sur un chemin de non-retour en ébranlant les fondations du savoir littéraire sur lesquelles ont été produits les concepts analytiques des études littéraires : la signification, la représentation et l'interprétation. Mais les commentateurs de Deleuze ne se formalisent pas de ce problème, considérant même son œuvre, dans leurs moments les plus extravagants, comme un « *Contre Sainte-Beuve Mark II* »⁷⁸. Plus sérieusement, la réception de Deleuze ne semble pas créer de problème dans un contexte intellectuel où l'abolition des frontières entre les disciplines est encouragée. Chez Lotringer, la solution est un peu différente : Deleuze ne menace pas la théorie littéraire, car la théorie est une *praxis* qui trouve en elle-même sa raison d'être. *Faire de la théorie*, non pas pour définir les composantes d'un domaine d'études mais pour *faire de la théorie*, représente une solution extrême qui s'accorde avec la réception pragmatique de Deleuze : il n'y a pas que la littérature qui produit une action, la théorie littéraire y participe pleinement.

⁷⁷ Bogue, *Deleuze on Literature*, op. cit., p. 192.

⁷⁸ Surin, « The Deleuzian Imagination of Geoliterature », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 168.

En résumé, la réception pragmatique de Deleuze dans la théorie littéraire américaine propose de répondre à la question de la littérature en abandonnant les catégories qui appartiennent au sens commun, qui se rapportent à l'idée d'un sens caché signifié et représenté par le texte littéraire pour de nouvelles questions qui ont pour objectifs de révéler la *praxis* du texte littéraire : *qu'est-ce qu'une œuvre fait ?* Cette modification de la question veut manifestement atteindre les conditions de l'action en littérature, lesquelles coïncident avec les deux modalités du Livre deleuzien : l'indétermination et l'immédiateté. Ces deux modalités représentent les conditions pour que la vie passe dans le langage. Elles rejoignent ainsi la définition de la littérature que Lambert extrait de l'œuvre de Deleuze. La littérature comme expression de la vie, c'est l'action d'une œuvre, les effets qu'elle produit sur la sensibilité et l'affect du lecteur : la réalité de la littérature ne signifie *rien* mais produit des *effets*. Il y a dans chaque production d'effet un sujet ou un objet en devenir. C'est en cela que la littérature est la vie ! Le Livre est donc une « usine » où les choses sont en train de se faire et non un théâtre qui représente des choses toutes faites. Or, les sujets et les objets que la littérature produit ne sont plus, en fonction des modalités du Livre, des entités stables ; ils reçoivent la qualité indéterminée du Livre parce qu'ils représentent les conséquences de sa pratique.

Nous avons présenté jusqu'ici le Livre deleuzien comme étant l'extension de l'empirisme transcendantal qui articule deux modalités de l'action pragmatique. Dans le prochain chapitre, nous aborderons la troisième modalité de l'action, l'individualité, dans le rapport entre l'écrivain, le Livre et le monde. Cette pratique individuelle de l'écrivain conjuguée avec les deux modalités du Livre accorde la réception de Deleuze avec le tout de l'action pragmatique.

Chapitre 3. « Fiction commune » : la morale pragmatique de l'expression chez Deleuze

« L'ironie supérieure » : désubjectivation et devenir

Si nous avons soutenu que le Livre deleuzien coïncide avec deux modalités, l'indétermination et l'immédiateté, nous n'avons pas précisé que sa mise en pratique repose sur une dernière modalité qui forme le tout de l'action pragmatique : l'individualité. Il faut effectivement une volonté individuelle qui pratique le Livre pour que des relations se composent sur sa surface. « Proust's sign machine ; Kafka law machine ; Kleist and the war machine »¹, etc. sont comme des volontés singulières, des « machines » individuelles qui pratiquent l'indétermination et l'immédiateté du Livre deleuzien. Elles ont toutefois la particularité d'être soumises, à leur tour, à l'indétermination et à l'immédiateté. Ainsi, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, la pratique individuelle est paradoxalement une désindividualisation du point de vue pragmatique : pour être l'instigateur d'une action, l'individu doit se soustraire à toute forme actuelle de subjectivité qui détermine le « moi », il doit « involuer » ! Comme le remarque Claire Colebrook, ce mouvement de désubjectivation indique, chez Deleuze, une forme d'« ironie supérieure » qui repose plus sur l'humour que sur la signification traditionnelle de l'ironie : plus près de l'humour parce qu'elle indique le mouvement vers l'infiniment petit, vers les voix a-signifiantes des corps, plutôt que le mouvement ascendant vers un point qui transcende tous les contextes et toutes les voix². Si l'ironie est traditionnellement définie « as saying something other than what is understood »³ au sens où ce qui est énoncé actuellement est le signe d'une signification plus élevée

¹ Ce sont les titres et les sous-titres de quelques chapitres de l'ouvrage de Ronald Bogue, *Deleuze on Literature*, op. cit.

² Claire Colebrook oppose les conceptions deleuzienne et derridienne de l'ironie sur cette distinction du mouvement descendant et ascendant, voir, « Inhuman Irony : The Event of the Postmodern », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 117.

³ *Ibid.*, p. 106.

mais impossible à atteindre — c'est l'ironie socratique ! —, il faut la comprendre, chez Deleuze, en l'absence d'un tel horizon. L'ironie se présente dans son œuvre de la manière suivante : il n'y a pas un « dit » (« *said* ») au-delà du « dire » (« *saying* ») parce qu'il est ce qui arrive dans le dire ; il en est l'effet, autrement dit. Colebrook tire deux conséquences littéraires de cette « ironie supérieure » chez Deleuze qui rejoint la conception pragmatique de la littérature qui s'intéresse au « faire », à ce qui est en formation dans une œuvre. D'abord, l'idée d'un narrateur omniscient devient problématique puisqu'elle suggère un point de vue clair et distinct traduisant un sujet adéquat qui précède l'œuvre : ce type de narrateur coïncide généralement avec le « bon sens », c'est-à-dire « [a] thought within a grounding subject »⁴. D'un point de vue pragmatique, le narrateur comme le(s) point(s) de vue de la narration se construit dans le « dire » (« *saying* ») de l'œuvre. Par suite, la question du style se déplace : c'est la seconde conséquence littéraire de « l'ironie supérieure » chez Deleuze. Le style n'est plus ainsi le signe d'un sujet parce qu'il dépasse non seulement la personnalité de l'écrivain, mais aussi tout état actuel de l'être humain. Le style est un devenir⁵ :

What Deleuze will insist upon is not the ironic difference between saying and said, the corporeal and the incorporeal, but the passage or movement from one to the other. And it is literature that gives us this passage of sense, this event of the incorporeal. By not reducing sound (or saying) to its mean (or said) literature replays the emergence of concepts from style. Literature is most forceful, then, when it adopts a style beyond the human : not a voice that subordinates itself to the concept but a voice that moves pre-conceptually, nomadically or at the level of nonsense⁶.

Que ce soit sous la forme de la narration ou du style, l'énonciation ou le dire d'une œuvre est irréductible à une situation personnelle : ce sont les conséquences que

⁴ « This is, of course, most easily recognised in the style of high realism and omniscient narration. Here, the point of view comes from "nowhere" and can pass from character to character, as though there were a general human thinking, given particular form in each of its psychological viewpoints. Good sense is given in the very particularity of this style, a style that captures each character's way of seeing by attributing attitudes, values and propositions and by locating all these different positions within a single style of description », Colebrook, *ibid.*, p. 118.

⁵ Sur cette idée du « style » comme n'étant pas le « reflet » de la personnalité ou l'individualité de l'artiste ou de l'écrivain, mais une question de devenir, voir Lambert, « On the Uses and Abuses of Literature for Life », *Deleuze and Literature*, *op. cit.*, p. 143. Sur l'idée de « style » comme devenir-imperceptible, voir Buchanan, *Deleuzism*, *op. cit.*, p. 52.

⁶ Colebrook, *ibid.*, p. 125. Toujours sur la « voix », elle précise, au demeurant, que « [the] voice is not a becoming grounded in an autonomous subject ; the subject is the effect of voice », *ibid.*, p. 122.

Colebrook repère dans « l'ironie supérieure » de Deleuze⁷. Elle propose donc, avec lui, de déplacer le sens commun littéraire sur ces questions : la « narration » et le « style » ne font pas l'œuvre, ils en sont des produits. Bien entendu, si la narration ou le style ne correspondent pas nécessairement à l'intention de l'écrivain, il est évident que l'« ironie supérieure » concerne, à la fois, la question de l'auteur et de l'intention : ils ne précèdent pas l'œuvre, ils y sont en formation⁸. Nous touchons ici la plus importante couche du sens commun littéraire que semble vouloir ébranler la réception de Deleuze : la distinction produite par le savoir littéraire entre l'auteur, l'intention, les personnages, le narrateur, le sujet de l'énoncé, le sujet de l'énonciation, etc. ne tient plus, puisque tous ces concepts sont entraînés dans le même processus de désubjectivation et de devenir. Voilà sans doute l'un des résultats les plus perceptibles de cette perte de spécificité de l'objet littéraire qui s'effectue au profit d'une expérience de l'action et de la vie à travers la littérature⁹. Si nous ne saisissons pas ce déplacement, il devient extrêmement difficile de comprendre la direction que prend la réception pragmatique de Deleuze aux États-Unis.

L'ironie comme désubjectivation et devenir qui détermine la pratique individuelle du pragmatisme (méliorisme ou perfectionnisme) prend la forme de la

⁷ Eleanor Kaufman remarque le caractère impersonnel du style chez Deleuze et Foucault non pas comme marque de l'« ironie supérieure », mais de l'« absence d'œuvre » : « the absence of work designates the work's improper belonging to a proper name », Eleanor Kaufman, « Madness and Repetition. The Absence of Work in Deleuze, Foucault, and Jacques Martin », in *Deleuze and Guattari. New Mapping in Politics, Philosophy and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 235. Kaufman identifie, au demeurant, l'impersonnalité du style et l'absence d'œuvre chez les deux philosophes à une profonde croyance dans un mode d'existence « sans nom propre » qui permet à l'écrivain d'être une multiplicité traversant plusieurs discours, *ibid.*, p. 235-236.

⁸ Paola Marrati a montré comment la question de l'intentionnalité se déplace chez Deleuze qui, s'inspirant de Bergson, ne dit pas que la conscience est conscience de quelque chose, mais qu'elle *est* quelque chose. Devenant ainsi matière comme toutes les autres images du monde, il n'y a aucune nécessité de partir de la conscience ou de l'intentionnalité pour comprendre les phénomènes, *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie*, *op. cit.*, p. 41-42.

⁹ En associant la littérature au diagnostic des forces qui *composent-décomposent-recomposent* la vie et l'action en général, Gregg Lambert montre comment Deleuze produit « a history of symptomatology » en mêlant textes littéraires et noms propres. Or, cette histoire est constituée, sans aucune distinction, d'écrivains et de personnages fictionnels qui engagent explicitement la littérature dans le mouvement de la vie : « A partial list of these names — without distinction to their real or fictional status — would include Sacher-Masoch, Sade, Wolf-man, Kleist, Kafka ("K." or "Gregor"), Robinson Crusoe (or Friday), Ahab, Woolf, Lovecraft, Fitzgerald, and Fang », Gregg Lambert, « Deleuzian Critique of Pure Fiction », in *SubStance*, *op. cit.*, p. 148.

logique « local-global » : la pratique individuelle caractérisée par l'ironie ne vise pas un point de vue transcendant, mais les forces immanentes et impersonnelles de la collectivité. Nous retrouvons ce type de pratique de l'individualité, entre autres, dans le pragmatisme prophétique de Cornel West et dans le perfectionnisme émersonien de Cavell, pratique qui persiste dans la réception de Deleuze : « The local-global correlation of the actual and that of the virtual interact as subpopulations of a single individual »¹⁰. Cette pratique de l'individualité modifie la condition de l'énonciation littéraire : « Deleuze writes concerning this situation which is specific to Kafka's predicament, but which can describe the situation of other writers as well (such as Melville or Woolf), that "the most individual enunciation is a particular case of the collective enunciation" »¹¹. Or, comme l'action pragmatique correspond à la production de la nouveauté, cette conception de l'énonciation littéraire qui confond la voix de l'écrivain avec celle de la collectivité n'est pas une représentation ou une copie, mais une pratique de l'énonciation collective : l'énonciation individuelle est, pour autant qu'elle suit le procédé de l'ironie supérieure de Deleuze, une énonciation collective en devenir. C'est pour cette raison que l'énonciation collective dans l'œuvre de Kafka ou de Melville s'énonce au futur puisqu'elle exprime ce qui est encore inexprimé dans la société : les écrivains ont des « visions » et des « auditions » qu'ils expriment dans une langue étrangère¹². Si la pensée de Deleuze s'approche particulièrement ici de la psychanalyse parce qu'elle conçoit l'œuvre littéraire comme l'expression d'un contenu non manifeste, elle s'en distingue radicalement lorsque nous arrivons à concevoir que ce qui est inexprimé dans la collectivité est modifié lorsqu'il est énoncé dans l'œuvre littéraire. L'auteur qui atteint l'énonciation collective ne reflète pas l'état de la société : il en propose un écho en en produisant l'expression adéquate. La solitude de l'écrivain, souligne Lambert, n'est pas une affaire privée, mais une solitude par rapport à un peuple qui

¹⁰ Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, *op. cit.*, p. 66. Contrairement à West et Cavell, Rorty minait la logique du local-global en distinguant les sphères privée et publique pour éviter, disait-il, la souffrance et l'humiliation engendrées par la redescription de soi par autrui.

¹¹ Lambert, « On the Uses and Abuses of Literature for Life », in *Deleuze and Literature*, *op. cit.*, p. 151.

¹² Bogue s'étend longuement sur ce point dans son chapitre « Life, lines, visions, auditions », Bogue, *Deleuze on Literature*, *op. cit.*, 151-186.

manque, un peuple à venir. L'énonciation individuelle en littérature n'est pas une représentation, mais une anticipation-crédation qui convient particulièrement au pragmatisme prophétique de Cornel West et généralement à l'espoir que suppose la croyance pragmatique à l'action :

To use an expression invoked throughout Deleuze's work, and is principally inspired by Blanchot's writing, the writer's solitude cannot be reduced to a normal situation of solitude in the world, to an experience of being-alone and apart from others. Writers do not experience their aloneness from the perspective of this world, from this or that society, or from the presence of others who exist, but rather from the perspective of another possible world or another community that these figures anticipate, even though the conditions for this community are still lacking¹³.

En se désindividualisant, l'écrivain atteint la condition de possibilité de l'énonciation littéraire qui consiste à énoncer la communauté à venir au rythme du livre qu'il est en train d'écrire ; énonciation qui convient exactement à la perspective vitaliste du pragmatisme qui cherche à mettre la main sur les choses en train de se faire. Voilà la matrice qui oriente la pratique de l'écrivain et qui s'énonce autour du double pouvoir des corps chez Spinoza : la désobjectivisation de l'écrivain comme « pouvoir d'être affecté » et l'énonciation d'un peuple à venir comme « pouvoir d'affecter » de l'écrivain. Si le Livre deleuzien avec ses deux modalités correspond au plan de l'empirisme transcendantal de Deleuze, la pratique individuelle comme volonté donne un caractère spinoziste au Livre. Les deux dernières sections de ce chapitre présenteront ces deux pouvoirs.

Premier rapport entre l'auteur et le monde : le pouvoir d'être affecté

L'interprétation de la nouvelle de Melville *Bartleby* par Deleuze ravit beaucoup les commentateurs américains. Si leur satisfaction s'explique, en partie, par un penchant naturel pour un personnage de leur littérature nationale, elle trouve aussi sa raison dans le fait qu'il représente la nouvelle parole de la communauté fraternelle. *Bartleby*, c'est le « Nouveau Christ » qui, en éliminant la figure du Père,

¹³ Lambert, « On the Uses and Abuses of Literature for Life », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 151.

annonce l'esprit démocratique des Américains : « Deleuze's insistence upon Bartleby's originality [...] lead him to conclude that Melville is sympathetic to his own vision of a society of brothers who have been freed from paternal authority. In this respect, he sees him as representative of a profoundly American spirit »¹⁴. Cette interprétation de *Bartleby* de Deleuze coïncide assez bien avec ce que sa réception pragmatique désire en retenir. Thomas Cousineau s'y oppose néanmoins en tentant de démontrer que Melville aurait voulu y représenter le rituel d'exclusion et de sacrifice nécessaire au maintien de la stabilité de la communauté¹⁵. La distinction qui sépare ces deux interprétations de *Bartleby* s'assimile à celle que Buchanan propose entre le « texte utopique » et le « texte mytho-poétique » et ce, à un point tel que cette similitude semble offrir aux commentateurs de Deleuze une manière de récupérer son interprétation de *Bartleby* en évitant la critique de Cousineau :

the most deeply utopian texts are not those that propose or depict a better society, but those that carry out the most thoroughgoing destruction of the present society. This is why monsters like Ahab, but also Heathcliff and Catherine, can be read as utopian. It is also the reason why they should not be read mythopoetically, at least not insofar as Deleuze is concerned. The fraternal society they prophesy via their inveterate becoming-woman is a utopian response to the world-historical, an inspired called for change. This is what I was referring to when I said that for Deleuze a genuine cultural revolution does not begin until we move beyond mere transgression. I would suggest, then, following Jameson's account of utopian texts, that the fraternal society needs to be read as a machine for releasing utopia, not a representation of it. Becoming-woman is just such a machine¹⁶.

L'idée d'utopie chez Deleuze, selon Buchanan, est comparable à celle de Fredric Jameson : le texte utopique n'a pas pour fonction de représenter une société idéale, mais de détruire la société présente de manière à réamorcer la pensée¹⁷. L'utopie poursuit donc, selon son interprétation, un objectif visiblement pragmatique : mettre la pensée en action. « Utopie », « pensée différemment », « détruire la société » sont des termes et des expressions qui se résument, chez Buchanan, à l'idée d'un devenir qu'il appelle, en s'inspirant manifestement de l'interprétation deleuzienne de *Bartleby*, un « becoming-imperceptible » :

¹⁴ Thomas Cousineau, « The future of an illusion », in *Deleuze and Religion*, op. cit., p. 122.

¹⁵ *Ibid.*, p. 124.

¹⁶ Buchanan, *Deleuzism*, op. cit., p. 113.

¹⁷ *Ibid.*, p. 93-95 et 117

From the dark depths of psychosis, becoming-woman prophesies a new society, but in negative : it does not indicate what new society will look like, it pinpoints what would have to be destroyed to release it. [...] Becoming-woman is empowered by the unbearable fact that we become our parents because they own us. Its procedure consists in reordering the universe along fraternal rather than paternal lines. In this instance, the face of man truly would be washed away like some drawing in the sand at the edge of the sea¹⁸.

La référence à Foucault¹⁹ ne reste sans doute pas inaperçue par les lecteurs de la *French theory*, et elle est présentée ici comme si Deleuze réalisait sa prophétie (ce que semble signifier l'ajout de l'adverbe « truly »²⁰) — ce qui vient appuyer, au demeurant, notre hypothèse que Deleuze se présente, aux États-Unis, comme le penseur qui réalise le potentiel positif de la *French theory*. Un tel appel à l'utopie rejoint sans doute ce que nous disions à propos de l'effet d'existence que la pensée française produit sur les jeunes étudiants des campus américains²¹ : l'invitation à « penser autrement » est assurément séduisante lorsqu'on a un tempérament fougueux et téméraire ! Mais l'intérêt de Buchanan, à nos yeux, réside dans le fait qu'il participe activement à la réception pragmatique de Deleuze en soulignant, dans l'idée d'un « devenir-femme », la question de l'imperceptibilité comme condition de l'action de la pensée : l'écrivain Bartleby, en devenant de plus en plus indéterminé lorsqu'il répète sa formule « I would prefer not to », se confond avec le plan d'immanence : il n'est plus une entité individuelle bien définie mais une singularité sans sujet ni objet. Or, en tant que tel, il se confond avec les forces impersonnelles qui participent à la formation de la vie et de la communauté à venir²² : indéterminé, le personnage de Melville propose un corps lisse irréductible à toute médiation tout en étant prêt à recevoir des relations. Finalement, c'est pourquoi « Bartleby could only be the doctor, never the patient, for he announces the coming, the possibility of

¹⁸ Buchanan, *ibid.*, p. 96.

¹⁹ La dernière phrase de *Les mots et les choses* de Foucault est devenue un véritable poncif dans les milieux intellectuels sensibles à certains penseurs français contemporains.

²⁰ La traduction américaine de la fin de *Les mots et les choses* se présente comme suit : « [...] that man would be erased, like a face drawn in sand at the edge of the sea », Michel Foucault, *The Order of Things*, New York, Random House, 1973, p. 387.

²¹ Voir supra, II^e partie, chap. 1, p. 126 (note 22).

²² Branca Arsic, « Active Habits and Passive Events or Bartleby », in *Between Deleuze and Derrida*, *op. cit.*, p. 143.

arrival of a people to come »²³. Avant d'arriver à cette drôle d'idée que, malgré son état catatonique, Bartleby, n'est pas un patient mais « "the doctor of sick America, the *Medecine Man*" »²⁴, il faut souligner qu'en tant que copiste (*scrivener*), le personnage de Melville symbolise, autant pour Deleuze que pour ses commentateurs, l'individualité sans ego que doit pratiquer l'écrivain pour accéder aux conditions de l'action²⁵.

Tom Conley remarque cette même passion pour l'imperceptible chez le narrateur d'un autre texte de Melville : « No short story offers a better exit from the "ash-hole" of subjectivity than "I and My Chimney". Faces that would be wholes disappear from the very beginning and the "becoming-rock" of the narrator appears to be what distinguishes the "black hole" of the chimney itself when the narrator is assimilated into its stone, brick and mortar »²⁶. L'interaction entre le personnage-narrateur et son environnement est hautement significative dans la pensée pragmatiste puisque la vie, selon elle, correspond au processus inachevable de l'adaptation de l'organisme à son milieu. En suivant Conley, le devenir-imperceptible dans la nouvelle de Melville aboutit à une fusion entre le personnage-narrateur et les objets qui l'entourent. Près en cela de l'expérience pure au sens de James, c'est-à-dire d'une sensation sans sujet ni objet, cette nouvelle semble indiquer l'un des premiers pouvoirs de la désubjectivation qui s'énonce dans les termes de Spinoza : la désubjectivation est le *pouvoir d'être affecté* immédiatement par son environnement, de le sentir et de le percevoir sans *a priori*, comme il se donne. Dans son interprétation du concept de littérature mineure chez Deleuze, James Bland perçoit ce parallèle entre la pratique de la désubjectivation qu'il présente sous la forme du « devenir-mineur » et l'appropriation deleuzienne de l'*Éthique*. En effet, le « devenir-mineur » est la pratique qui consiste à se mettre en contact avec le

²³ Arsic, *ibid.*, p. 147.

²⁴ Buchanan et Arsic citent le même passage : *Deleuzism, op. cit.*, p. 108 ; Arsic, *ibid.*, p. 147.

²⁵ Dans sa lecture qui superpose les interprétations deleuzienne et derridienne de Bartleby, Branca Arsic termine son article en rejoignant l'interprétation de Buchanan : « As the name of impersonality, Bartleby is the name of nameless, the other way to write X which is the mark of what is not marked and what frustrates the identity, the narcissism of any identity [...]. He is child always already without parents », Arsic, *ibid.*, p. 157.

²⁶ Tom Conley, « I and My Deleuze », *Deleuze and Literature, op. cit.*, p. 278.

« dehors » en se détournant de soi (« turning away from oneself »²⁷). Or, l'idée de « dehors » n'a rien ici d'ésotérique, il s'agit de relations ou de forces entre les corps qui composent l'environnement ou le milieu de vie et qui ne sont pas encore rationalisées. Entrer en relation avec le « dehors », avec les forces qui mettent en relations la diversité empirique, signifie se mettre en disposition d'agir. Telle est son interprétation du « devenir-mineur » chez Deleuze : « [...] the integrity of the subject dissolves into experience and action [...] Action, therefore, does not arise when a subject decides to exert a force on the outside, action can only occur when one is already in contact with the outside »²⁸. Ce contact immédiat avec le dehors signifie, tout simplement, percevoir la réalité sensitive du donné. L'écrivain mineur qui se soustrait ainsi aux catégories du sujet et de l'objet exerce le *pouvoir d'être affecté* par son environnement. Il peut alors faire entrer le monde dans le Livre.

Les éléments du monde empirique s'étendent sur la surface du texte littéraire par le pouvoir d'être affecté de l'auteur. Cette idée se confirme dans une autre variation sur le devenir-imperceptible de Deleuze qui le rapproche de la « fonction-oui » du mystique. En essayant d'adopter un point de vue différent qui se libère du vocabulaire deleuzien, James Brusseau veut caractériser le devenir-imperceptible de l'écrivain chez le philosophe comme une « possession ». La définition qu'il en donne est simple et se fonde entièrement avec la réception pragmatique de Deleuze : la possession est l'expérience « transitoire » de la formation de l'existence, qui découle du principe de la différence²⁹. Dans le cas de l'individu-sujet, elle est, d'abord, une dépossession puisqu'elle ruine l'identité ; elle représente ensuite une « possession » parce qu'elle est ce qui donne l'identité. Autrement dit, le « possédé » glisse dans le devenir : « [...] it does more than ruin traditional identities. It makes identities [...] Possession vitalizes and explains the exceptional

²⁷ James Calvin Bland, *Shooting Arrows : Deleuze and Guattari's Theory of Minor Literature*, op. cit., p. 266.

²⁸ *Ibid.*, p. 262.

²⁹ James Brusseau, *Isolated Experiences. Gilles Deleuze and the Solitudes of Reversed Platonism*, Albany, State University Press of New York, 1998, p. 121.

parts of us »³⁰. Dans ses moments les plus enthousiastes, Brusseau rapproche la possession de la sortie de soi, de l'extase : « Possession's crudest lesson is disenfranchisement of the substantial body in the name of infinitives. The subject freed from its skin container breaks out everywhere verbs congregate : in bars, in silence, in conversation, in kissing »³¹. En rapprochant l'idée de contact avec le dehors de Bland et de l'idée de « possession » de Brusseau, nous apercevons une dimension potentiellement mystique dans la pensée deleuzienne : le but du processus de désubjection consiste à mettre l'individu en contact avec les forces immanentes de la vie. Ce mysticisme en puissance chez Deleuze a été repéré dans son œuvre : « In accordance with Deleuze's approach to cinema [...], mysticism can be understood as a practice which actualises a prediscursive seeing and hearing, a vision and a voice that otherwise would have remained virtual and which constitutes and ecstatic experience of the outside »³². Selon Goddard, l'avantage de la conception mystique chez Deleuze tient sur deux éléments. Tout d'abord, contrairement au discours déconstructionniste, l'expérience mystique est pré-textuelle, c'est-à-dire qu'elle ne fait pas intervenir une archi-écriture ou une trace qui établirait une médiation entre les visions et ses objets : l'expérience mystique est une sensation immédiate de la réalité empirique³³. Ensuite, l'expérience mystique chez Deleuze, n'est pas un détachement du monde mais plutôt « a fuller immersion in the world »³⁴. En fin de compte, les observations de Goddard rejoignent l'idée que l'expérience mystique chez Deleuze est une expérience positive du dehors : le mysticisme constitue le pouvoir qu'on se donne d'être « possédé » (d'être affecté) immédiatement par les forces invisibles dans notre environnement. Goddard n'a pas perdu l'occasion d'évoquer la similarité entre cette conception de l'expérience mystique chez Deleuze de celle que nous retrouvons dans certaines œuvres de William James. En effet, ce dernier conçoit également de manière positive l'expérience mystique en lui attribuant la « fonction-oui » dans la pensée. Cette

³⁰ Brusseau, *ibid.*, p. 122.

³¹ *Ibid.*, p. 138.

³² Michael Goddard, « Deleuze, mysticism and cinema », in *Deleuze and Religion*, *op. cit.*, p. 54.

³³ *Ibid.*, p. 53.

³⁴ *Ibid.*, p. 55.

fonction — qui entretient des liens considérables avec « la pratique de l'affirmation de l'Être » soulignée largement dans l'ouvrage de Hardt sur Deleuze et qui revient à dire « "The more ways a body could be affected the more force it had" »³⁵ — indique cette disposition à ne pas résister à la sortie de soi (desubjectivation) pour plonger dans le monde de l'« expérience pure », là où les relations entre les éléments empiriques s'éprouvent immédiatement. Or, l'expérience mystique est un « pouvoir » puisque l'individu qui se glisse dans cet état favorable aux visions, soit en prenant des narcotiques (souvenons-nous de James qui lit Hegel sous influence) soit en transformant le pathologique en artistique comme le soulignait Buchanan, y trouve une nouvelle forme d'expression de soi et du monde : « Schizophrenia and mystical experience share many common features, to the extent that the latter might provide a framework whereby the desubjectification inherent in the schizophrenic process could be not only endured but also find a fertile form of expression »³⁶.

Lorsque Brusseau discerne la « possession » dans l'acte d'écriture, il la confond avec le devenir de l'auteur : « Writing precedes Bukowski means writing precedes both his body and his thought [...] the text creates the author »³⁷. Il exprime assez clairement ici l'orientation pragmatique que prend la forme de la question de l'auteur chez Deleuze : malgré l'intensité du désir impersonnel, les forces anonymes du monde et le vocabulaire désincarné de machines sur lesquels est construite l'œuvre deleuzienne, il n'y a pas quelque chose comme la « mort de l'auteur » qui offrirait entièrement le texte à la jouissance et au plaisir de la lecture. Au contraire, l'auteur est bien vivant dans son œuvre puisque cette dernière participe à la formation de son existence. L'écriture comme « possession » rappelle l'idée d'ironie chez les pragmatistes : elle est une pratique individuelle qui consiste à se

³⁵ Michael Hardt, *Gilles Deleuze, op. cit.*, p. 54. Nous pensons surtout au moment où Hardt aperçoit, chez Deleuze, la mise en pratique dans les termes de Spinoza des spéculations nietzschéennes : « Two aspects of this Spinozian conception interest Deleuze in the context of Nietzsche's work. First, this power to be affected never deals with possibility, but it is always actualized in relations with other bodies. Second, this power defines the receptivity of a body not as a passivity, "an affectivity, a sensibility, a sensation" », *ibid.*

³⁶ Goddard, « Deleuze, mysticism and cinema », in *Deleuze and Religion, op. cit.*, p. 54. Sur le même avertissement, voir Buchanan. *Deleuzism, op. cit.*, p. 123.

³⁷ Brusseau, *Isolated Experiences, op. cit.*, p. 122-123.

défaire de soi pour devenir soi-même. Dans cette forme paradoxale, la « possession » de Brusseau s'assimile au perfectionnisme émersonien de Cavell : tous les deux précisent la condition de l'action et de la pensée dans un « moi partiel » (« transitoire ») qui se soustrait à tout état déterminé. Il repère cette pratique autant dans le travail de l'écrivain que dans le personnage d'un roman, comme si la « possession » représentait, en définitive, un phénomène qui excèderait les catégories du savoir littéraire : « Emily is transient. Like all possessed beings, like all beings forming their existence from generating difference, she does not submit to description in terms tailored for static states. She accommodates writing that promotes the entrances and exits of possession »³⁸. Comparable à l'état transitoire de ce personnage, Emerson est « possédé » lorsqu'il écrit. En ce sens, l'écriture ne désigne pas une représentation, mais la formation d'une existence : Emerson *devient* dans l'écriture, et ses essais font état de cette expérience transitoire que Cavell a bien saisi dans l'idée du « moi partiel ». Nous pouvons sans aucun doute pousser plus loin le rapprochement entre le perfectionnisme émersonien et l'idée que les Américains se font du devenir chez Deleuze en soulignant leur profonde croyance en la désubjectivation comme condition de l'action. Cavell retourne en partie à Emerson pour montrer que la véritable pensée est celle qui ruine les critères sur lesquels s'établit la signification des mots et des choses ou les règles de vie qui apparaissent insatisfaisantes. Cette « pensée de l'aversion » qui signale le besoin de changement répond de manière positive à la menace sceptique en encourageant l'action. C'est à ce moment que le besoin de changement se fait sentir, lorsque sont épuisés les critères de la « conversation de la justice », comme dans l'exemple de *Maison de poupée* d'Ibsen où le personnage de Nora, lorsqu'elle atteint la limite de la discussion avec son mari Torvald, se *désubjectivise* et *agit* : elle le quitte³⁹. Dans une interprétation similaire à celle de Cavell, Buchanan interprète *Wuthering Heights* d'Emily Brontë en se servant du concept de « devenir-femme » de Deleuze, lequel représente l'une des nombreuses variations du devenir-imperceptible :

³⁸ Brusseau, *ibid.*, p. 121.

³⁹ Cavell voit, dans le geste de Nora, le « signal » du perfectionnisme, voir supra, II^e partie, chap. 3, p. 227-228.

We need not look any further for our motivation : becoming-woman is an indictment on precisely this intolerable situation. Catherine says it all. "Oh, I'm burning ! I wish I were out of doors — I wish I were a girl again, half savage and hardy, and free... and laughing at injuries, not maddening under them ! Why I am so changed ? why does my blood rush into a hell of tumult at a few words ? I'm sure I should be myself were I once among the heather on those hills... Open the window again wide, fasten it open !" If she is mad, it is society, with its stupid and impossible rules of propriety, that made her so. Peace is only to be found outside its reach, on the heather, in the wind⁴⁰.

Cette interprétation du « becoming-woman » par Buchanan résonne fortement avec le perfectionnisme émersonien de Cavell en signalant tous les deux le « méliorisme » qui caractérise la pratique de l'individualité dans le pragmatisme : si l'individu se désindividualise en se détournant d'un état du moi figé par la signification, c'est parce qu'il veut se libérer d'un état qui fixe sa vie et l'empêche d'agir. La morale pragmatique repose sur ce méliorisme depuis au moins William James⁴¹.

L'idée que Bartleby est un docteur plutôt qu'un patient trouve peut-être sa signification dans le « moi partiel » qui caractérise le perfectionnisme émersonien de Cavell : le personnage sans critères de Melville ne montre pas l'action, mais la condition de possibilité de l'action du point de vue du sujet. La passivité apparente de cet être déssubjectivé augure le double pouvoir de l'individu qui détermine l'éthique spinoziste de l'action. James Bland a remarqué ce double pouvoir chez l'écrivain Eldridge Cleaver qui, contrairement à l'esthétique afro-américaine des années soixante dont James Baldwin et Richard Wright étaient les voix littéraires, ne désirait pas représenter l'âme et la conscience de la négritude. Anticipant ainsi les vœux du pragmatisme prophétique de Cornel West, Cleaver conçoit l'écriture comme une expérience au sens fort du terme : « For Cleaver, writing was not important as a vehicle of representation, or producing interiority, or even praising pathos, but rather writing was a way of being, a way of thinking about life, a way of experimenting with various futures. Nor was writing a flight from society, but a way

⁴⁰ Buchanan, *Deleuzism*, op. cit., p. 108.

⁴¹ Voir supra, I^{ère} partie, chap. 2, p. 80-81.

of being in the world, a way of becoming »⁴². Ne se donnant pas pour tâche de copier une présumée vérité intérieure, l'écrivain s'ouvre au monde. Pour en arriver à cette expérience, Cleaver semble toutefois avoir pris conscience du double pouvoir en interprétant la maladie qui l'affecte comme étant le signal d'une action sur soi : « Deleuze and Guattari have often emphasized the grandeur that a psychological breakdown foretells, for the negative moment of the confounding of all categories often prepares one for a truly revolutionary insight. It is for this reason that Cleaver resisted his psychoanalysts. He understood intuitively that he was on a path of discovery, and was in the process of a terrible realization »⁴³. Du diagnostic de la maladie au traitement, l'auteur témoigne de l'état transitoire de l'écriture qui coïncide avec le pivot passion-action de l'éthique : l'auteur a pour fonction de se mettre en disposition d'être affecté pour se donner le pouvoir d'affecter.

Second rapport entre l'auteur et le monde : le pouvoir d'affecter

Le devenir chez Deleuze est implicitement investi par ses commentateurs américains d'une valeur qui recoupe le sentiment moral de la croyance pragmatique en l'action. Ce parallèle nous est apparu, par exemple, dans la similitude entre l'interprétation du « devenir » de Catherine (Brontë) par Buchanan et celle du perfectionnisme moral de Nora (Ibsen) par Cavell : réagissant à une configuration des relations humaines à laquelle elles n'ont pas pris part et qui les neutralise, les deux personnages se détournent des règles qui orientaient leur vie pour reprendre en main leurs actions et s'ouvrir sur l'avenir sans aucune idée prédéterminée sur ce qu'il sera. Elles glissent toutes les deux dans un état transitoire qui prend la forme du « moi partiel » pour Cavell et du « devenir-imperceptible » pour Buchanan, comme si elles prenaient la seule *chance* qui incite l'homme à faire bouger les choses : parier

⁴² James Calvin Bland, *Shooting Arrows : Deleuze and Guattari's Theory of Minor Literature*, op. cit., p. 112. Deepack Narang Sawhney arrive à la même conclusion en analysant l'autobiographie de Sanyika Shakur à l'aide du concept de « littérature mineure » : « More importantly, race cannot be rediscovered through "mythical" voyages that tend to be aligned with microfascisms, a theater of representation providing a nostalgic narrative of identity », Deepack Narang Sawhney, « Palimpsest. Toward a Minor Literature in Monstruosity », in *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, New York-London, Routledge, 1998, p. 141.

⁴³ *Ibid.*, p. 113.

que l'avenir sera meilleur que le passé. Ce « méliorisme » est au cœur du pragmatisme depuis ses débuts puisqu'il répond à la suppression des fondements métaphysiques en donnant une conscience et une raison au mouvement impersonnel de la vie. Érigé en principe moral, il combat le scepticisme et le pessimisme du doute radical : est « bon », tout ce qui participe à augmenter le mouvement de la vie ; est mal, tout ce qui le freine et le bloque. Comme nous l'avons déjà dit, en suivant ce principe, James conjugue la morale et l'action : « la vie morale *la plus élevée* — bien que peu de créatures soient appelées à en supporter le fardeau — consiste, en tout temps, à briser avec les règles établies lorsqu'elles sont devenues trop étroites pour les besoins présents »⁴⁴. Cette idée d'une morale supérieure chez James comme destruction des règles humaines qui étouffent le présent met en contact l'individu avec un mouvement qui dépasse largement l'être humain et la morale ordinaire : « Si chaque homme moral demeurerait en arrière et attendait les ordres d'autrui, il se produirait une stagnation absolue. Et il ne reste plus dès lors qu'à souhaiter que l'initiative d'un être immoral vienne à nouveau restituer à l'univers son mouvement »⁴⁵. Nous pourrions dire ainsi que Nora et Catherine supportent le fardeau de la vie morale la plus élevée en se détachant des règles établies *devenues trop étroites pour leurs besoins présents*. Deux conceptions de la morale se distinguent : celle qui organise la vie autour d'un certain nombre de règles et qui donne forme à une pensée du consensus et celle qui épouse le mouvement de la vie en train de se faire et qui témoigne d'une pensée de l'aversion. Les pragmatistes penchent généralement vers la seconde en fondant essentiellement l'action sur l'espoir et la croyance que l'avenir sera différent et peut-être meilleur que le présent. De la *téléologie sans fin* à l'*horizon sans nom* du « futur pur », les expressions pour déterminer leur morale ne manquent pas et semblent toutes dévoiler une sensibilité pour l'immanence comme conception dynamique de la vie.

Deleuze n'utilise pas le terme « morale » lorsqu'il parle de la vie ou de l'action, et comme ses commentateurs se limitent généralement à son vocabulaire, il

⁴⁴ James, *VC*, p. 224.

⁴⁵ *VC*, p. 119.

serait surprenant de le retrouver dans leurs textes. Sans doute influencés par l'inversion des valeurs nietzschéennes, Deleuze et ses lecteurs considèrent peut-être que la « morale » est un mot qui suscite plutôt la méfiance et le doute que l'espoir. Pourtant, lorsqu'il est question de vie et d'action, l'alternative est la même : il y a, d'un côté, les conditions qui limitent le mouvement de la vie et bloquent l'action ; de l'autre, celles qui accueillent la vie et mènent à l'action. Si les commentateurs américains de Deleuze n'exposent pas cette alternative dans le vocabulaire de la morale contrairement à la tradition pragmatiste, ils en gardent toutefois l'esprit en utilisant un terme que le philosophe français a lui-même récupéré chez Nietzsche : la « santé ». Or, il semblerait que dans la réception de Deleuze, la « santé » est l'équivalent d'une « vie morale supérieure » qui n'est pas du tout étrangère au pragmatisme de James. Par exemple, si nous rapprochons les deux premiers critères qui déterminent, selon Gregg Lambert, la conception de la littérature chez Deleuze — la littérature est « l'expression de la vie » et « une entreprise de santé »⁴⁶ —, nous retrouvons les composantes de la morale du pragmatisme : si, en exprimant la vie, la littérature se présente comme une entreprise de santé, nous pouvons en déduire que l'homme doit avoir des expressions « malades » qui compromettent la vie (par exemple, les propositions sceptiques ou pessimistes ; les énoncés de vérités ou les mots d'ordre, etc.). La littérature se présente donc comme une pratique qui consiste à repérer et à détruire ces expressions pour redonner à l'univers son mouvement dans le langage. Il y a, à notre avis, une importante résonance entre la conception de la morale supérieure des pragmatistes et l'interprétation de la santé dans la littérature des commentateurs de Deleuze, écho qui nous fait pressentir une appropriation pragmatique de son œuvre.

Si nous suivons la conception deleuzienne de la littérature selon laquelle les écrivains réels et les personnages fictionnels sont interchangeable lorsqu'il s'agit d'évaluer l'expression de la vie, nous pouvons rapprocher la situation qui pousse l'écrivain au travail de celle qui attise la révolte de Nora et de Catherine. En suivant le concept de « littérature mineure », Ronald Bogue suggère que « the problem for

⁴⁶ Voir, *supra*, III^e partie, chap. 2, p. 289.

the minor writer is that the present configuration of the social order is unacceptable and an alternative collectivity does not yet exist »⁴⁷. Comme Nora et Catherine, l'« écrivain mineur » est dans une impasse qui est générée par un nombre donné de relations qui organisent et limitent les interactions sociales. Le sentiment que ce blocage est inadmissible éveille un désir radical de changement qui, sans vouloir proposer une solution de rechange, hasarde tout de même une expérience au sens fort du terme : « But to live tragically means as well that one enters into utopian possibilities of social transformation »⁴⁸. Dans cette expérience, l'écrivain glisse ainsi dans un état transitoire hors du donné et où il demeure en suspens : « But to trace a line of flight is also to “go off the track,” *sortir du sillon*, which suggests that the routines of daily life are also lines, railways of prescribed activities, ruts of habit, coded career paths, programmed highways and byways of socially sanctioned interaction »⁴⁹. La littérature est une entreprise de santé lorsqu'elle rompt avec les critères, les règles ou les codes qui, conditionnant les habitudes, se présentent comme une maladie de l'expression. Répondant ainsi au *sens immoral de la vie morale la plus élevée* du pragmatisme, la littérature est un traitement qui restitue l'expression à la vie, exactement comme James veut redonner à l'univers son mouvement. Si nous suivons ses commentateurs, le rétablissement de l'expression s'opère en deux temps chez Deleuze : distinction des symptômes d'un blocage qui appartiennent à un contexte historique donné (diagnostic) et création d'une issue (traitement). Certains grands écrivains ont donné leurs noms à ce double processus en articulant individuellement un problème collectif : « And if Sade and Masoch are themselves patients, their malady is a condition of civilisation, and their critical analysis of that condition a means of envisioning other possibilities for life. They disclose a double of the world, one that perhaps may be deemed a sickness, but one also that ironically or humorously disrupts the real and cleans the way for something new »⁵⁰. En suivant Deleuze, ses commentateurs appellent le premier moment « clinique » et le second « critique ». En définitive, ils se rapportent au double pouvoir de l'éthique

⁴⁷ Bogue, *Deleuze on Literature*, op. cit., p. 109.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 156.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 22.

spinoziste : être affecté et affecter. Les machines de Kleist, Kafka, Proust, etc. ont également marqué l'histoire parce qu'elles possédaient cette double vertu.

En se désubjectivant, l'écrivain se met en état d'être affecté par le dehors, c'est-à-dire par l'environnement dans lequel il vit. Dans une telle disposition, tout ce qui l'affecte ne concerne pas sa vie psychologique personnelle, mais les conditions historiques de sa collectivité. Ainsi, lorsque ces conditions bloquent le mouvement et empêchent l'action, l'écrivain semble affecté par la maladie de son époque. À partir de ces précisions, nous saisissons sans doute un peu mieux ce qui encourage la lecture pragmatique de la littérature comme « entreprise de santé » chez Deleuze : n'étant pas une cure individuelle mais collective, elle a une fonction morale.

However, the equation of the fabulation of the clinical schizophrenic with the social fabulation has the subtle effect of rendering social production as the truth of the clinical equation, since the clinical personage of the schizophrenic constitutes that point where desiring-production is blocked, falls into an impasse, becomes reactive or sick. If the clinical entity of the schizophrenic is identical with society, then we find the true subject of schizoanalysis, which is social production. Therefore, within the literary process delirium undergoes a positive "transvaluation" (Nietzsche) which differentiates it from its repressive or conservative functions in madness and society. That is, if the world itself "is the set of symptoms whose illness merges with man [sic]", it is by means of this process that "literature is a health"⁵¹.

La littérature est morale et non simplement politique, car si elle prétend bouleverser les croyances, les codes et les règles de vie qui organisent la production sociale et le sens commun, ce n'est pas simplement pour en changer l'ordre et le destin en fonction des nouvelles idéologies ou sensibilités, mais pour enrayer les maladies qui contrarient le mouvement de la vie et de l'action (dans les termes de Deleuze, la production du désir). Elle répond bien à l'idéal « immoral » de la morale

⁵¹ Lambert, « On the Uses and Abuses of Literature for Life », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 157. Eugene Holland poursuit dans le même sens en montrant comment la question du « masochisme » (cynisme et mépris à l'égard de ceux qui prennent leurs idéaux et désirs pour la réalité) chez Baudelaire avec ses poèmes en prose répond plus à une situation historique (le coup d'état de 1851) qu'à une cause psychologique : « In schizoanalytic terms, then, "masochism" is not the name of a psychological category, but a historical strategy for decoding and invalidating social authority while transforming romantic idealism into the disillusioned cynicism of modernism », Eugene W. Holland, « Schizoanalysis and Baudelaire. Some Illustrations of Decoding at Work », in *Deleuze. Critical Reader*, op. cit., p. 249. Toujours sur la question du pivot clinique-critique du masochisme et de la schizophrénie, voir Buchanan, *Deleuzism*, op. cit., p. 112-113.

pragmatique depuis James : ce n'est pas un état plus juste ou mieux ordonné qui est visé, mais une sortie de l'ordre établi qui exprime la vie et qui se concrétise dans l'ouverture de nouveaux chemins pour la pensée. Cette sortie s'opère toutefois selon le procédé de la « transvaluation littéraire » qui indique le passage de la clinique à la critique : si la schizophrénie, comme le suggère Lambert, est une vérité de la production sociale qui affecte l'homme, c'est en délirant que l'homme trouvera une issue qui affectera la société. Autrement dit, lorsqu'un état clinique indique, dans un contexte historique donné, un blocage de l'action qui a été provoqué par l'homme, l'écrivain ne doit pas l'éviter, mais s'en imprégner pour pouvoir l'affecter en en proposant, de l'intérieur, une sortie. Telle est, semble-t-il, la lecture deleuzienne de Sade et de Masoch. Le remède que propose l'entreprise de santé de la littérature serait en ce cas homéopathique : combattre le feu par le feu à petite dose⁵².

Il n'est donc pas surprenant que la lecture deleuzienne de *Bartleby* soit généralement appréciée par les commentateurs du philosophe, car il est un exemple extrême de transvaluation d'un état clinique en force critique : « [...] it produces effects in the world of those who are active agents in the offices of New York City, who are overwhelmed by good-sense idea that life needs external active stimulants in order to be felt as life [...] Impersonality spreads like a contagion over New York City, turning the tongues if not the heads of its inhabitants. Surely a demented idea : the becoming-Bartleby New Yorkers »⁵³. Pure surface sans objet ni sujet sur laquelle glisse tous les énoncés, *Bartleby* n'est pas un individu malade mais le produit d'une société malade. Plus qu'un simple reflet de la maladie, son état catatonique se présente comme une réponse critique en indiquant apparemment les nouvelles modalités de l'action. En tant qu'être transitoire et indéterminé qui ouvre un « futur pur », le personnage de Melville correspond bien à la visée mélioriste de la morale du pragmatisme et à la littérature comme « entreprise de santé » pour les lecteurs américains qui s'en remettent au vocabulaire de Deleuze : c'est le « moi

⁵² « à petite dose », car si nous allons trop loin dans le procédé, la menace de mort devient réelle, voir Buchanan, *ibid.*, p. 125.

⁵³ Arsic, « Active Habits and Passive Events or *Bartleby* », in *Between Deleuze and Derrida*, *op. cit.*, p. 147.

partiel » schizophrène qui ne dit pas ce qui s'est passé ni ce qui arrivera mais qui prépare le terrain pour que les choses arrivent. C'est pour cette raison que « Bartleby could only be the doctor, never the patient, for he announces the coming, the possibility of arrival of people yet to come »⁵⁴. Cette interprétation témoignerait sans doute d'un certain romantisme de la folie qui passerait de Deleuze à ses commentateurs si Bartleby était présenté comme un être marginal qui faisait signe vers l'idéal. Justement, on ne le voit pas de cette manière : totalement désincarné, Bartleby ne représente pas la figure par excellence du résistant, mais les conditions de l'action et de la vie, « he is the plane of immanence, being or a life »⁵⁵.

Cette interprétation du personnage de Melville suggère fortement une fusion entre le Livre au sens deleuzien du terme et l'écrivain : cette individualité neutre (pré-individuelle) offre une surface indéterminée prête à être déterminée. Bartleby n'est pas qu'un redoublement du Livre, il lui ajoute la troisième modalité qui lui manque pour qu'il soit pleinement une croyance qui encourage l'action. En effet, l'état totalement désubjectivé de Bartleby indique une pratique de l'individualité au sens pragmatique du terme et a pour résultat de donner au Livre le double pouvoir d'être affecté et d'affecter. Pour faire un parallèle avec les principes de la nature humaine que Deleuze définit chez Hume, Bartleby symbolise les principes de la passion qui s'ajoute aux principes d'association qui, eux, appartiennent au Livre. Sans le pouvoir de la passion de l'écrivain, le Livre ne serait qu'indétermination et immédiateté : un pur formalisme ! C'est d'ailleurs en ce sens que Surin le distingue du poststructuralisme :

Where the book is concerned, there can for Deleuze only be inventing and assembling, never interpretation. If Deleuze is a "poststructuralist" (a term whose provenance is American, not French!), then it has to be acknowledged that his "poststructuralism" is as much Bergsonian as it is Nietzschean, and that it is this unquenchable vitalism of the text that sets him fundamentally apart from Derrida, whose approach does not require

⁵⁴ Arsic, *ibid.*, p. 147.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 144.

him to say anything about the power which possesses the book and its writer so that they can affect or be affected by other assemblages⁵⁶.

La distinction que Surin perçoit entre Derrida et Deleuze résonne avec le contexte américain puisqu'elle résume très bien la raison qui explique pourquoi la pensée deleuzienne est récupérée massivement aujourd'hui : le vitalisme qui oriente sa conception de la littérature anime les théoriciens qui sont influencés d'une manière ou d'une autre par le rapport pratique que les textes littéraires entretiennent avec le monde. Or, l'amalgame entre le double pouvoir de l'*Éthique* spinoziste et les principes humiens de la nature humaine reconfigurent une dynamique entre le Livre, l'écrivain et le monde qui n'est pas de l'ordre de la représentation mais de la pratique. Si un romantisme persiste dans l'interprétation de Bartleby, il ne repose pas sur sa « marginalité », mais sur la croyance pragmatique selon laquelle l'homme et le monde se réalisent mutuellement selon un seul et même principe de vie.

En se désubjectivant selon la pratique de l'individualité du pragmatisme, l'écrivain atteint le pouvoir d'être affecté par la société et, lorsqu'il se fait une idée adéquate de cette affection, cette dernière représente, en retour, ce avec quoi il affecte la société. Ce rapport d'affection réciproque entre l'écrivain et le monde sort la littérature d'une logique de la représentation sans pourtant retomber dans un formalisme ou un esthétisme apolitique : l'écrivain ne représente pas le monde tel qu'il est parce qu'il participe au monde entre train de se faire. La littérature est une pratique et non une représentation du monde, et nous pourrions dire en cela, en suivant Rorty qui définit avec Davidson un rapport pragmatique entre le monde et le langage, que la littérature et le monde sont dans un rapport de « co-causalité » dont la dynamique est équivalente à celle de l'empirisme transcendantal : l'écrivain qui se met dans un état d'être affecté par le monde reçoit le donné pour en proposer, ensuite, une extension qui affectera le monde et redeviendra du donné. Ce processus sans fin qui pousse toujours un peu plus en avant la réalisation du monde et de l'homme dans une co-crédation découle de la critique de la représentation du pragmatisme : l'esprit humain n'est pas qu'un simple miroir de la nature, parce que

⁵⁶ Surin, « A Question of an Axiomatic of Desires ». The Deleuzian Imagination of Geoliterature », *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 174.

le courant qui passe entre eux circule dans les deux sens. Il faut plutôt concevoir l'esprit avec Deleuze comme une surface qui produit des agencements cristallins qui se rapproche du kaléidoscope :

The image is like a mirror, which makes an actual object visible in a virtual reflection, but it is a multifaceted mirror, a crystal that refracts and creates proliferating virtual images (just as Bergson's virtual past extends from every present moment into the entire field of the past). The crystal *doubles* the actual, as a reflection doubles an actual object, it *divides* (*dédouble*) or splits the actual and virtual, ensuring their mutual distinction, and it makes them *coalesce* in a single, multifaceted image, or crystal-image⁵⁷.

Ces images-cristal qui redonnent à la réalité des images fragmentées d'elle-même dépassent le donné en multipliant ses possibilités de recomposition. Ce rapport non représentatif entre l'esprit et le monde repose, en définitive, sur la prémisse pragmatique selon laquelle la réalité est aussi plastique et malléable qu'une œuvre d'art, et c'est pour cette raison qu'elles se rejoignent :

That process of projection is the process of artistic creation. Lawrence actually inhabits the Arabian desert, but the landscapes he describes only come into existence through the writing of *Seven Pillars of Wisdom*. The specific configuration of a given landscape's trajectories and becoming is internal to the work of art. The configuration is extracted from and projected back into the real, where it induces transformations and transmutations, but the final landscape is "a creation that does not preexist the work and depends on the work's inner relations"⁵⁸.

Si nous suivons bien le processus que Ronald Bogue tente de décrire avec Deleuze, l'écrivain extrait les configurations du réel, les modifie et les lui redonne. Ce procédé représente l'acte de transfiguration du réel et il a lieu dans et par le Livre : l'écrivain importe les relations qui l'affectent dans le Livre afin de les rendre plus souples et malléables et pouvoir ainsi agir sur elles. Or, ce sont les modalités du Livre qui donnent ce pouvoir à l'écrivain ; ce sont elles qui modifient le donné étendu sur la surface du Livre. C'est l'écrivain toutefois qui les actionne : d'abord, l'« indétermination » devient une pratique qui consiste à fragmenter les configurations du réel, c'est-à-dire à libérer les termes qui étaient attachés les uns aux autres par des pouvoirs qui limitaient leur devenir ; ensuite, mise en pratique de

⁵⁷ Bogue, *Deleuze on Literature*, op. cit p. 173.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 175-176.

l'« immédiateté » comme activité de recomposition des mêmes termes dans des relations sans médiation, sans concept et sans nécessité⁵⁹. Se rapprochant ainsi des principes de la nature humaine de l'empirisme, le Livre est spirituel. Que la figure du rhizome de Deleuze convienne autant à l'image de la pensée qu'au Livre vient sans aucun doute appuyer ce rapprochement. Mais il serait faux tout de même d'affirmer qu'il est purement spirituel. Nous constatons, en effet, que de la perspective empirico-transcendantale, le Livre donne lieu à la rencontre entre les corps et l'esprit qui se présente, dans sa forme la plus générale, comme le rapport entre la nature et la culture. Il ne s'intéresse pas aux éléments concrets, mais aux forces qui les agencent et qui relèvent, dans le quotidien, de l'ordre d'une politique généralisée imposant des modes d'être aux corps (famille, État, travail, etc.). Le Livre a pour fonction de déceler ces forces et de les fragmenter pour que des variations inédites entre les corps produisent de nouvelles sensations, peut-être même une nouvelle politique. Bogue associe cette transfiguration des configurations du réel au procédé « diagrammatique » du peintre Francis Bacon qui consiste à fragmenter des images données pour extraire des forces entre les corps qui étaient restées jusqu'à ce moment inaperçues⁶⁰. En étendant ce procédé à la métamorphose chez Kafka, Bogue montre que la littérature actualise des relations plus souples (relations joyeuses) qui donnent à la pensée et aux corps le pouvoir d'étendre indéfiniment leurs interactions. Ce procès co-créatif entre le monde et l'œuvre littéraire convient, dans son extension, à l'objectif du pragmatisme qui conçoit le travail de l'esprit comme étant la construction inachevable de l'universel, ce qui est manifeste dans la forme sophistiquée de l'œuvre d'art : « The philosophical concept of the abstract machine calls attention to both the practice of *extraction* and, at the same time, Deleuze and Guattari's own version of pragmatism, which emphasises the *process* of abstraction, the necessarily ongoing and always unfinished construction of universality »⁶¹.

⁵⁹ Ces relations immédiates construites uniquement en surface selon certains principes empiriques de la nature humaine (contiguïté et ressemblance) relèvent du simulacre. James Brusseau fait le parallèle entre les « synthèses passives » chez Hume et l'idée de simulacre dans un texte de Deleuze sur Michel Tournier, Brusseau, *Isolated Experiences*, *op. cit.*, p. 172-175.

⁶⁰ Bogue, *Deleuze on Literature*, *ibid.*, p. 105-106.

⁶¹ Crawford, « The Paterson Plateau », in *Deleuze and Literature*, *op. cit.*, p. 62.

Extension du donné : la fiction comme expression morale de la vie

Mais pourquoi l'extension du monde dans la littérature, cette pratique de l'universel, se pose-t-elle dans les termes du délire schizophrénique avec Deleuze ? Faut-il en conclure après tout que son œuvre incite effectivement ses commentateurs à soutenir une conception romantique de la folie qui se caractérise par l'esthétisation complaisante d'un état clinique ? Nous pourrions sans doute être tenté par cette critique, ce qui nous demanderait toutefois de clore l'analyse en affirmant que cette appropriation pragmatique de Deleuze aboutit à une idée révolue de l'écrivain, suivant en cela le diagnostic de Pascale Casanova qui renvoie la figure du poète devin et prophétique du peuple à venir chez Deleuze « à la plus archaïque des mythologies poétiques »⁶². Énoncée ainsi dans un ouvrage de sociologie de la littérature, la critique est décisive. Seulement, faut-il rappeler qu'il est aisé de ruiner une pensée et une sensibilité étrangères en prélevant deux ou trois phrases manifestement problématiques. Or, ces phrases n'ont pas le même effet sur les commentateurs américains de Deleuze sensibles à ses thèses sur l'empirisme : la subjectivité est une perpétuelle construction qui ne se raisonne pas mais s'expérimente ; en cela, la nature humaine est fondamentalement une « démence », à savoir une projection fictionnelle qui devance et entraîne le réel dans son sillage. Si l'on désire critiquer la conception archaïque de l'écrivain chez Deleuze et, conséquemment, celle de ses commentateurs pragmatiques américains, nous croyons qu'il faut au moins prendre la mesure de l'empirisme transcendantal. On pourrait sans doute nous rétorquer ici que, selon la nature de notre travail, ce sont les effets et non les causes qui comptent et que, par suite, on n'a pas à remonter aux principes empiriques de Deleuze pour justifier sa conception archaïque de l'écrivain ! Encore là, on ferait fausse route, car son empirisme transcendantal est ce qui produit le plus d'effet sur la sensibilité pragmatique de ses commentateurs : il ouvre le futur et donne espoir, réalisant en cela les vœux du néo-pragmatisme de Rorty et du pragmatisme prophétique de Cornel West qui ne prétendent pas deviner l'avenir comme un devin, mais encourager strictement le dépassement du statu quo par des

⁶² Pascale Casanova, *La République Mondiale des Lettres*, Paris, Seuil, 1999, p. 281.

vocabulaires nouveaux ou des actions tragiques⁶³. Ces précisions représentent une filiation minimale pour apprécier ou non la conception « archaïque » de l'écrivain produite par l'œuvre de Deleuze.

Extension du donné, la croyance propose d'introduire sa fiction dans la réalité ; elle dépasse tout ce que la raison peut admettre, et c'est en cela qu'elle est un délire. Dans son état clinique, le délire est contre-productif : lorsqu'un individu confond ses fictions personnelles avec la réalité, il vit tout simplement hors de celle-ci, et son délire ne produit aucun effet. Cependant, lorsqu'il est « transvalué » positivement dans l'entreprise de santé de la littérature, il n'est plus un fantasme personnel, mais le signe du destin collectif. Ainsi lorsque la pensée commence à délirer en dépassant le donné et la raison, c'est qu'il y a quelque chose qui entrave l'action et la nouveauté, quelque chose de *trop étroit pour les besoins présents*, comme dirait James. Les grands écrivains ont le don, semble-t-il, de repérer ces blocages et d'y plonger pour en extraire l'« expression », non de quelque chose comme s'il s'agissait d'un signe qui renverrait à un référent ou à un autre signe, mais pour elle-même : « the univocal expression of Life »⁶⁴. La conception de la littérature comme une entreprise de santé équivaut, ni plus ni moins, à une morale pragmatique de l'expression qui sépare les bonnes des mauvaises formules : « In a certain sense, then, we might say that modern literature creates the conditions for

⁶³ Si nous laissons de côté son intention morale, le méliorisme du pragmatisme prophétique de West repose sur une revalorisation de la tradition, car seul un passé vivant et insistant parvient à faire sentir, dans toute son intensité, la force nécessaire pour produire quelque chose de nouveau. L'action tragique et l'énergie utopique se rejoignent chez West, car la première n'est pas plus captive de son destin que la seconde est une image claire et distincte de l'avenir. Cornel West, « Prophetic Pragmatism. Cultural Criticism and Political Engagement », in *Pragmatism. A Contemporary Reader*, op. cit., p. 221-223

⁶⁴ En présentant une « sémiotique » qui relève du « nouveau pragmatisme », André Pierre Colombat souligne largement l'influence du concept d'expression de Spinoza sur la conception des signes chez Deleuze : l'expression représente les signes a-signifiants non pas de la déconstruction (signes qui renvoient à d'autres signes...) mais de l'expression de la vie, c'est-à-dire le signe que quelque chose est en train de se faire : « It is therefore not surprising that Deleuze never discusses literary texts from the perspective of a linguist. What interest him in a text are the processes, the resisting strategies writers invent in order to demystify language itself, to experiment with it, "to complicate" signs, to confront the Outside or Life itself, to survive this confrontation and to create their own events, milestones or shelters a new "life in the folds" », André Pierre Colombat, « Deleuze and Signs », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 29. Toujours sur l'expression, voir Bogue, *Deleuze on Literature*, op. cit., p. 85-87.

“good habits” of language [...] The question of language that both philosophy and literature expound upon in different manners, therefore, is one of developing and promoting “good habits” of language usage and diagnosing “bad or destructive” habits »⁶⁵. La formule de *Bartleby* qui accentue l’incompréhension et échappe au pouvoir est une bonne expression dans la morale pragmatique. Voilà peut-être pourquoi en repliant Jameson sur Deleuze, Buchanan valorise la dimension utopique des textes littéraires qui rappelle, somme toute, l’idéal de la modernité poétique : elle ne dit pas quoi penser, mais force à penser autrement⁶⁶.

Lambert s’intéresse aussi à cette conception de l’utopie chez Deleuze, en apportant toutefois une précision supplémentaire qui justifie plus adéquatement la « bonne » expression littéraire : « Utopia, then, rather than designating a static representation of the ideal place, or *topos*, is rather the power of the “ideal” itself, which can bifurcate time and create possible worlds. This is why Deleuze calls “fabulation” a better concept than “utopia”, since it designates a power or a vital process rather than representing a static genre : an ideal form of repetition, rather than the repetition of an ideal form »⁶⁷. Selon Lambert, la fabulation est le troisième critère de la littérature chez Deleuze. Elle a pour tâche d’accomplir les deux premiers : elle correspond à la fonction qui réalise l’entreprise de santé de la littérature puisqu’elle en fait, non une représentation, mais un processus vital. Cette distinction produit un certain nombre d’inversions typiques qui désignent la vertu pragmatique de la littérature : elle est un pouvoir et non l’image du pouvoir ; elle est la création d’un peuple à venir et non le reflet de l’organisation actuelle de la société. Ces inversions servent à rappeler finalement que la littérature n’est pas la « fixation d’un état ou d’un savoir » mais « une action ». D’où l’idée qu’elle opère une « transvaluation » : elle n’analyse pas le délire, elle l’expérimente. Ce qui caractérise surtout la « fonction fabulatrice » comme véritable régime de l’expression littéraire, c’est qu’elle n’a rien à voir avec les fantaisies personnelles d’un individu ;

⁶⁵ Lambert, « On the Uses and Abuses of Literature for Life », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 158.

⁶⁶ Buchanan, *Deleuzism*, op. cit., p. 93.

⁶⁷ Lambert, *ibid.*, p. 148.

au contraire, elle est l'expression adéquate qui appartient, à la fois, à l'écrivain désubjectivé qui est affecté par le peuple et qu'il affecte en retour : « [...] the goal of fabulation is a process by which the writer and the people "go toward one another" ; in this sense they share a common function »⁶⁸. Si nous suggérons d'entendre cette « fonction commune » au sens que Hardt attribue à l'idée de « notions communes » chez Deleuze — après tout, il est question du double pouvoir d'être affecté et d'affecter qui est caractéristique des notions communes —, la fabulation serait une « fiction adéquate » qui augmente le pouvoir d'agir de l'écrivain et du peuple. Cette adéquation avec le monde est fondamentale pour le pragmatisme, car elle est ce qui permet, en dernière instance, de distinguer les fantasmes idiosyncrasiques des croyances vivantes :

Toute action est ainsi une ré-action sur le monde extérieur ; et l'état intermédiaire appelé considération, contemplation ou pensée, n'est qu'un état de transition, le fond d'une boucle dont les deux extrémités s'appuient sur le monde extérieur. Si notre nature mentale ne devait posséder aucune racine dans l'univers, si elle ne devait pas stimuler notre activité, elle manquerait à sa fonction essentielle et devrait être considérée comme pathologique⁶⁹.

C'est dans le même esprit que Ronald Bogue affirme, en parlant de la fonction fabulatrice comme « création d'une collectivité en formation », que : « [...] though "subjective," and "inner", then, the images projected on the real are non personal and to the extent that they are succesfully projected, autonomous »⁷⁰. Cette image qui a été créée par fabulation est autonome et non personnelle parce qu'elle n'appartient ni entièrement à l'écrivain ni tout à fait au réel bien qu'elle en dérive et y retourne.

L'autonomie de la fonction fabulatrice convient à la morale pragmatique de l'expression puisqu'elle est une « fiction commune », c'est-à-dire un délire dont les « *deux extrémités s'appuient sur le monde extérieur* ». Que ce soit un personnage, l'écrivain ou le langage, le processus d'assainissement de l'expression qui s'opère selon le procédé de l'involution (soustraire les individus et les corps à la

⁶⁸ Lambert, *ibid.*, p. 148.

⁶⁹ James, *VC*, p 132-133.

⁷⁰ Bogue, *Deleuze on Literature*, *op. cit.*, p. 169.

subjectivation et à l'objectivation pour faire jaillir la vie) fait apparaître la condition minimale de son succès : le contact avec le réel ne doit jamais être perdu⁷¹. Si *Bartleby* n'a pas rompu le lien avec la société malgré son caractère impénétrable et son apparente vacuité selon l'interprétation deleuzienne, l'exigence reste la même pour le langage et ce, peu importe son degré d'étrangeté : « In Deleuze's reading, Beckett's ascetic subtractions sever words, voices, spaces and images from their subjective and conventional associations, but not from the real. Instead, they allow words, voices, spaces and images, as they are reduced to their minimal conditions and purified of all external associations, to become part of a single intensive plan of consistency »⁷². On insiste beaucoup, avec Deleuze, pour identifier l'écrivain à un médecin (« physician »). Cette analogie entre la pensée et la médecine, qui est redevable, en grande partie, à Nietzsche lorsqu'il est question d'un penseur de la *French theory*⁷³, consiste d'abord à montrer que l'écrivain, qu'il soit philosophe ou littéraire, diagnostique les mauvaises habitudes qui affaiblissent l'expression (interprétation, représentation, secret, mots d'ordre, clichés, etc.) : « As clinician of civilisation, a writer will first evaluate signs depending on whether they express an increase or decrease of his or her powers of living. Are they sources of joy or sadness ? »⁷⁴. En recentrant l'entreprise de santé de la littérature sur les qualités de la passion dans l'*Éthique* de Spinoza, Colombat accentue la perspective d'une morale pragmatique de l'expression : l'expression qui est le signe d'une relation

⁷¹ « For Deleuze and Guattari ask us to forget the metaphysics of representation, the politics of identity, and the pathos of identity. They ask, instead, that we turn toward the outside : the world, the forces, the encounters. This is what we see in Bergson's ontology, and again in Larsen's novella : the important thing is that the characters remain in contact with the outside themselves, even the outside within themselves, and it is for this reason that Irene finds herself caught up in the gravitational pull of Clare's "caressing smile" », James Calvin Bland, *Shooting Arrows*, *op. cit.*, p. 226.

⁷² Bogue, *Deleuze on Literature*, *op. cit.*, p. 185.

⁷³ Lambert a intitulé son article « On the Uses and Abuses of Literature for Life » en reprenant délibérément le titre d'un texte de Nietzsche : « On the Uses and Abuses of History for Life ». Emprunt qu'il signale, au demeurant, dès le début de son article, Lambert, *ibid.*, p. 135.

⁷⁴ André Pierre Colombat, « Deleuze and Signs », in *Deleuze and Literature*, *op. cit.*, p. 31. Lambert note exactement le même travail : « Consequently, it is to break through words or between words that the implicit aim of the literary process can be located ; this desire on the part of the writer is accompanied by a certain destruction of the stock forms of visibilities and statements, of linguistic and syntactical habits, clichés of the quotidian and common utterances, stock and made-to-order descriptions and categorical prescriptions that all too often imprison what is seen and heard in a fog of nothingness », Lambert, « On the Uses and Abuses of Literature for Life », in *Deleuze and Literature*, *op. cit.*, p. 158.

entre les signes sera bonne si elle augmente les connexions entre les corps. En d'autres termes, la bonne expression réduit le doute en participant à la construction de l'universel. Or, comme il s'agit d'agencement de signes, le médecin pratique la « sémiologie » ou, ce qui revient au même, la « symptomatologie » pour s'en tenir au vocabulaire médical de Deleuze. Ainsi, les signes de la civilisation sont en réalité des symptômes que l'écrivain réagence dans son œuvre : « First adressing the question of the clinical determination of literary work in his introductory essay "Coldness and Cruelty" to *Masochism*, Deleuze argues that, like the physician, the works of Sade and Masoch constitute a profoundly original clinical tableau by disassociating symptoms that were previously confused, and by grouping together symptoms that were previously disassociated and unperceived »⁷⁵. Ce processus de modification et de réaménagement coïncide avec celui que nous avons décrit plus tôt : affecté par les symptômes de son milieu de vie, l'écrivain les déploie sur la surface du Livre (« tableau clinique ») pour les fragmenter et les reconfigurer à nouveau de manière à faire apparaître un visage encore inexprimé de la réalité.

L'analogie entre l'écrivain et le médecin n'est pas tout à fait une métaphore médicale avec Deleuze, car la littérature semble réellement s'occuper de la santé morale d'une société en soignant son expression. Mais limiter le médecin au rôle de la médecine au sens familier du terme, ce serait négliger le potentiel de la traduction américaine « physician » : le médecin dont parlent les Américains avec Deleuze est aussi un « physicien » puisqu'il rend raison des effets de la Nature⁷⁶. Si la phénoménologie enjoignait un retour aux choses elles-mêmes, l'appropriation pragmatique de Deleuze radicalise cette exigence en abandonnant l'appréhension des essences par l'intuition dans les phénomènes et l'ego transcendantal par lequel ils prennent un sens : l'écrivain comme « physician » veut atteindre directement le plan où « la Nature tout entière est un même Animal où, seuls, varient les rapports entre les parties »⁷⁷. En suivant Deleuze qui lit Bergson, ses commentateurs ont

⁷⁵ Lambert, *ibid.*, p. 137.

⁷⁶ En français, le prolongement du médecin en physicien se justifie étymologiquement.

⁷⁷ Voir *supra*, III^e partie, chap 1, p. 264.

conscience que le diagnostic de l'écrivain engage un vaste « tout » qui implique également le point de vue de l'observateur :

When criticism is turned on to the world as a whole by the physician/poet, the plane of consistence consists of diagnostics : the symptomatology of the detail or the event, patiently articulated particle by particle. Such a diagnostics concerns not just the "objective" details of a material world, but also the place of the observer, other human observers, non-human actors, and language ; and, more important, the fluxes and combinations of those particles⁷⁸.

Plutôt que d'abandonner le monde dans son délire, l'écrivain s'y introduit en le décomposant dans ses parties : « éléments », « relations », « point de vue » sont les composantes indépendantes qui co-produisent le « vaste tout ». Or, à la moindre modification de l'un ou l'autre de ses composantes, le « tout » change de visage. Ce qui répond assez bien, du reste, à la logique du local-global du pragmatisme ou encore au « holisme contingent ». Les écrivains ont cette force, semble-t-il, de sentir avant les autres une légère modification qui affecte le monde, d'avoir la capacité de s'y engager et de l'accentuer en sachant très bien que ce geste les transformera en conséquence. Si la littérature dans son entreprise de santé rejoint le « vaste tout », et que, par conséquent, l'énonciation de l'écrivain est immédiatement collective (son discours est celui de tous) et que ses objets sont aussi immédiatement politiques (ils n'appartiennent pas en propre à la fiction, ils viennent du « dehors », c'est-à-dire du milieu de vie constitué par la famille, le travail, l'État, etc.), l'expression qu'elle soigne et qu'elle libère n'est ni celle d'une politique ni celle d'une collectivité. Il n'y a pas quelque chose comme une expression juste d'une communauté, les pragmatistes sont clairs sur ce point : il n'y a pas d'expression juste de la collectivité qui se distinguerait de la bonne expression des autres communautés, leur *différence est sans concept*⁷⁹. Voilà sans doute l'une des définitions de l'utopie inspirée par la littérature mineure chez Deleuze qui, manifestement, complique le problème des petites littératures plutôt que de le régler⁸⁰. Si l'expression ne peut être réduite à une

⁷⁸ Crawford, « The Paterson Plateau », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 76

⁷⁹ Comme nous l'avons vu, Cornel West et James Bland sont catégoriques sur ce point.

⁸⁰ Sur l'utopie comme « différence sans concept », voir la présentation du théâtre mineur de Carmelo Bene inspirée de Deleuze dans l'ouvrage de Ronal Bogue, *Deleuze on Literature*, op. cit., p. 132-133.

politique ou à une collectivité, c'est parce qu'elle est une nature. Elle est ainsi comparable à ce que dit Deleuze sur les principes de la nature humaine chez Hume : ils ne s'expliquent pas ni ne s'inventent, ils sont tout simplement. Le premier des trois caractères de la littérature mineure situe bien la nature de l'expression dans la langue dans l'idée d'un « fort coefficient de déterritorialisation »⁸¹ : la langue porte en son sein le mouvement de la vie. Par conséquent, si la langue doit constamment se déplacer, se modifier et devenir étrangère à elle-même, c'est parce qu'elle doit avoir le caractère de l'instabilité de la nature. Or, cette instabilité n'est pas problématique ; au contraire, elle est l'expression vivante d'une Nature intotalisable. Dans une inspiration bergsonienne, James parle du courant de la vie en faisant signe peut-être à ce « petit miracle » qui fait que « l'ordre donné se prête de lui-même à être remodelé »⁸² : il ne suffit bien souvent que d'un simple bégaiement artistique, que d'une seule répétition en excès dans le langage pour que le courant de la vie traverse, dans un texte littéraire, la collectivité et la politique.

Avec ce « petit miracle », nous atteignons ici la limite de l'analyse où le Livre et la Nature ne font qu'un : « Pure miraculating energy of transformation : that is the body without organs »⁸³. Cette limite apparaît dans les textes des commentateurs de Deleuze à la fin d'un chapitre, d'un paragraphe, d'une phrase, lorsque la pensée et l'écriture se soudent brusquement l'une à l'autre dans un dernier mot qui les emporte toutes les deux dans le « véritable dehors ». Bogue termine ainsi son ouvrage sur Deleuze et la littérature : « To write is to flee, to make flee, to be delirious, to leave the track, to betray, to become, to conjoin flows, to form assemblages, to deterritorialize. But more than anything, to write is to trace a line of flight and thereby engage the line of an anorganic life, a line toward health and new possibilities of living »⁸⁴. Si nous avons dit plus tôt, en citant un autre passage de Bogue, qu'il ne fallait pas considérer la question de la vie dans la littérature de

⁸¹ Les deux autres caractères de la littérature mineure chez Deleuze sont « l'immédiat politique » et « l'agencement collectif d'énonciation », Deleuze et Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, *op. cit.*, p. 29-34

⁸² James, *VC*, p. 168.

⁸³ Canning, « Fluididentity », passage que nous avons déjà cité, voir supra, III^e partie, chap. 2, p. 293.

⁸⁴ Bogue, *Deleuze on Literature*, *op. cit.*, p. 192.

manière ésotérique, mais concrète comme ce qui fait signe aux forces en interactions dans le champ le social, c'est parce que nous voulions souligner que le « dehors » de la littérature se confond avec la politique et la collectivité. Or, dans ce dernier extrait, Bogue élève l'appréciation de la vie d'un cran — élévation qui est annoncée par l'ajout de « But more than anything » — pour atteindre, semble-t-il, un « autre dehors » (le « véritable dehors » !) qui pousse le langage au-delà du sens et de la raison. L'expression de la vie ne peut avoir ici qu'un sens cosmique en s'identifiant à « the non-representable, and infinite play of creation and destruction »⁸⁵. En définitive, la fabulation du « peuple à venir » ou de « la langue étrangère dans sa propre langue » n'indique rien d'autre que ce processus de création et de destruction : c'est la « fiction commune » des êtres humains. Nous comprenons peut-être mieux ce que veut dire Gregg Lambert lorsqu'il suggère le pouvoir de la fiction en ces termes : « What is the power unleashed in revolution but the ideal game deployed within what is essentially a fiction ; that is, the power to select and re-order the objects, artefacts and meaning that belong to a previous world ? »⁸⁶. Le pouvoir de la fiction et non la fiction, le pouvoir du délire et non le délire sont des variantes de l'interminable formation des individus et des corps : le monde avance de manière tout aussi irrationnelle que l'écrivain expérimente le délire dans le Livre. Il n'y a qu'un seul courant :

That is the plane of consistency (“planomenon”) produced by an Abstract Machine manifesting in the book-Rhizome with nomadic subject matter. Is the body without organs (BwO) a mind or a body stuff ? It is always a mind manifesting in a “passionate body” — could be a language-body is a body without organs. In every case the BwO will be the field in which or the substance of which or the plane on which productions of desire are divided, distributed, and recorded. Spinoza’s *Ethics* tells the “plan” (in Deleuze’s words) : “One sole Nature for all the bodies... for all individuals, one Nature that is itself an individual varying in an infinity of ways. This is no longer the affirmation of a unique substance [for all attributes (= God)] it is the display of a *common plane of immanence* [BwO] where all the bodies are, all the souls, all individuals... intersection, diagram...”⁸⁷

⁸⁵ Bland, *Shooting Arrows*, op. cit., p. 50.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Canning, « Fluidentity », in *SubStance*, op. cit., p. 35-36.

Il est fréquent qu'au bout de leur analyse de l'infini processus de la vie les pragmatistes aient des visions cosmiques : Peirce et James avaient la leur⁸⁸, Deleuze a la sienne, et celle-ci plaît à ses commentateurs américains, semble-t-il. Ces visions qui alimentent le sentiment de la construction de l'universel ont pour objectif d'encourager *la croyance et l'action en ce monde-ci*. C'est pour cette raison qu'elles n'impliquent pas l'idée d'une substance unique comme grande synthèse de la nature qui ravalerait toutes les possibilités d'agir et immobiliserait le monde : les pragmatistes veulent la Nature dans sa version intotalisable, comme ils veulent « Hegel sans l'esprit absolu », selon la formule extravagante de Rorty. Le plan d'immanence deleuzien comparable au Dieu de Spinoza a la capacité, dans sa version littéraire, d'ouvrir, de traverser et de relancer tout ce qui compose le donné en vertu de la modalité individuelle de l'écrivain (pouvoir d'être affecté et d'affecter) et des modalités du Livre (l'indétermination et l'immédiateté) : l'écrivain redonne au réel son mouvement. Si les commentateurs de Deleuze parlent, en suivant son vocabulaire, de « complication » et d'« implication »⁸⁹, l'idée est fondamentalement la même : l'intotalisable Nature nous force à penser un mouvement immanent à l'image du « chaosmos » que Deleuze a repris de Joyce et qu'il retrouve dans les livres de Witold Gombrowicz et de Borges⁹⁰. Deleuze apprécie cette image parce qu'elle comporte en elle-même son propre mouvement qui révèle l'intotalisable chiffre de la différence : « chaos = cosmos ». En élevant l'expression à ce choc de Titans, Deleuze assure une pérennité à sa croyance dans la littérature et la vie en l'ouvrant sur d'innombrables possibilités qui pourront y ajouter foi. Telle est sans doute la profonde croyance du pragmatisme qui repose sur l'idée que la *croyance* est un principe d'action.

⁸⁸ Peirce parlait d'amour évolutionnaire et d'agapisme à la fin de sa vie, pendant que James entrevoyait, à la fin de son ouvrage sur le pragmatisme, cet espèce de Moi excédant tous les moi.

⁸⁹ Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, *op. cit.*, p. 38.

⁹⁰ Sur les « systèmes littéraires » qui représentent chacun à leur façon l'équation paradoxale de l'ordre et du désordre ou de l'un et du multiple, voir Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 158-165. Le cœur de ces systèmes est composé de la grande indétermination (la différence) et les relations entre les éléments s'effectuent par ressemblance non médiatisée, relations donc perçues comme immédiates quoiqu'elles soient extérieures à leurs termes.

Conclusion. Retour au sens commun

À ce degré de spéculation, il est inutile de parler d'un savoir littéraire puisqu'il y a déjà un moment que la littérature est sortie d'elle-même. C'est l'effet que produit très souvent la pensée philosophique sur la littérature, qui ne semble pas provoquer cependant de soucis aux commentateurs américains de Deleuze qui l'acceptent sans réserve en le citant :

The critical/clinical impulse takes the writer outside literature and outside (or at least to the edge) of language. It is a form of practice and a mode of existence, and, like the nomadological principle of Dr Paterson's stroll, marks a becoming imperceptible : "Criticism and the clinic : life and work are the same thing, when they have adapted the line of flight which makes them the components of the same war-machine. In these conditions life has for a long time ceased to be personal and the work has ceased to be literary or textual"¹.

En sortant de la sphère du savoir, la littérature retrouve ce que la raison analytique met trop souvent de côté : les sensations, les impressions qui produisent de puissants effets sur la sensibilité et sur l'existence. Deleuze redonne la possibilité de croire, semble-t-il, à l'idée que la littérature fait quelque chose de concret et transforme la vie des hommes comme s'ils étaient les personnages d'un roman. Pour sentir cette possibilité, nul besoin d'avoir lu tous ses ouvrages et d'avoir saisi clairement et distinctement toutes ses idées : l'essentiel est annoncé dès que le courant qui passe dans une œuvre d'art se mesure à la vie. Ce qui n'empêche pas, cependant, l'extrême complexité de sa pensée et la cohérence de son mouvement à travers les différents philosophes, écrivains et artistes auxquels il s'intéresse. Encore une fois, ce qui compte se trouve, le plus souvent, au détour d'une petite phrase, à l'arrivée d'un paragraphe ou d'un chapitre, à l'arrêt sur une image qui touche et interpelle le sens commun. Comprendre que l'écrivain ait des visions et des auditions et non des intentions, que l'ennemi de la littérature soit le Signifiant comme s'il s'agissait d'un complice, sur le plan linguistique, des systèmes totalitaires, ne demande pas d'entrer

¹ Crawford, « The Paterson Plateau », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 77.

dans les détails d'une théorie pour comprendre que l'enjeu se situe, dès le départ, dans un nombre restreint d'idées fortes. Quel effet la pensée de Deleuze produit-elle, sinon l'impression de redéfinir les grandes questions de la littérature ? Que fait-on lorsqu'on dit avec lui que la littérature n'est pas une représentation et qu'un texte ne s'interprète pas, sinon engager la polémique sur le terrain du sens commun ? Nous concluons cette partie en reprenant les principes des critiques psychanalytique et de type marxiste, parce que les commentateurs de Deleuze s'insinuent le plus souvent en elles pour soustraire l'« expression » au monde intérieur de la psyché et au monde extérieur de la société afin de la redonner à l'action et à la vie. Cette soustraction opère sur le sens commun puisqu'elle sous-tend un rapport entre la littérature et le monde (objectif et subjectif) qui transforme la croyance enracinée que le texte littéraire représente essentiellement quelque chose qui le précède.

C'est connu, et nous l'avons déjà souligné, la psychanalyse est l'adversaire principal de Deleuze et de ses épigones. Leur adversité prend forme d'abord dans une apparente complicité puisque, d'un point de vue général, leur travail se présente de manière analogue : ils partagent l'idée selon laquelle des forces invisibles provoquent des impasses et peuvent être révélées par un travail sur les signes qui relève de la symptomatologie. Les outils cliniques de la psychanalyse ont largement contribué à produire des perspectives sur la circulation du sens qui étaient restées inaperçues jusqu'à leur avènement. Cette contribution a influencé la théorie littéraire : les mécanismes de l'inconscient transposés dans un texte littéraire offraient des possibilités inouïes d'interprétation. Et lorsque Lacan a fait de l'inconscient un langage, l'alliance entre la littérature et la psychanalyse est devenue pour ainsi dire naturelle. Cette histoire est notoire. Cependant, elle laisse peut-être dans l'ombre les conditions historiques qui ont permis l'essor de la psychanalyse et qui font que son succès n'est pas attribuable à un coup de hasard. Si Freud est un *grand homme* qui a eu une idée géniale, sa croyance s'est étendue tout au long du XX^e siècle dans plusieurs domaines parce qu'elle s'accordait avec la sensibilité commune du régime expressif tel que le décrit Rancière : l'œuvre d'art, et tout particulièrement le texte littéraire, exprime un sens caché que seul un travail

d'interprétation peut parvenir à révéler. Les nombreuses herméneutiques, dont la psychanalyse, n'ont fait qu'ajouter foi à cette croyance première : elles se sont à peu près toutes développées en suivant les modes expressif et suggestif de la littérature moderne qui laissent apparemment plus de travail aux lecteurs que la recherche du mot juste et du sens univoque. Or, la profonde alliance entre les auteurs de l'*Anti-Œdipe* et la psychanalyse sans laquelle leur confrontation n'aurait jamais eu lieu est redevable à cette sensibilité commune pour l'expression. Seulement, si nous suivons la morale pragmatique de l'expression caractéristique de la réception de Deleuze aux États-Unis, nous comprenons assez rapidement que la psychanalyse en propose une mauvaise conception en la soumettant au contenu latent de l'inconscient : « [...] psychoanalysis botched the concept of the unconscious by submitting it to a biological determination of instincts and an economic and juridico-legal determination of desire »². La pensée deleuzienne conçoit les énoncés de la psychanalyse comme les symptômes d'un blocage de l'expression. Le traitement qu'elle propose, selon son propre procédé thérapeutique, consiste à s'introduire en eux pour dissoudre la signification qui les fige et les redonner, finalement, à l'action³. D'où l'intérêt de cette pensée pour les schizophrènes, les névrosés et les récits freudiens qu'elle prolonge dans la fiction. Ses commentateurs américains ont bien compris ce geste de renversement qui doit s'opérer à l'intérieur même de la psychanalyse : « Instead of forcing ("applying") psychoanalysis on literature to the point of identifying one with another, as Freud does, I will attempt to turn literature against psychoanalytic interpretation in a way that should reveal the nature of its axiomatics. In other words, I would like, repaying him in a kind, to turn Jensen's

² Lambert, « Deleuzian Critique of Pure Fiction », in *SubStance*, op. cit., p. 146.

³ L'ouvrage que Deleuze consacre avec Guattari à l'œuvre de Kafka se présente ouvertement comme un remède à l'interprétation psychanalytique qui bloque l'expression dans ses textes. Or, il semblerait que Walter Benjamin soit un précurseur inconnu de Deleuze, puisqu'il a lui aussi remarqué que l'œuvre de Kafka repose sur la recherche d'une « issue », et qu'en cela, la psychanalyse ne peut que maintenir l'écrivain dans l'impasse : « Pour manquer fondamentalement les écrits de Kafka, on peut suivre deux voies. L'une est l'interprétation naturelle, l'autre l'interprétation surnaturelle ; de la même façon les deux — la psychanalytique comme la théologique — passent à côté de l'essentiel », Walter Benjamin, « Franz Kafka », in *Essais I*, Paris, Denoël, 1971, p. 189-190. Finalement, c'est peut-être la méfiance de Kafka lui-même à l'égard des effets de la psychanalyse qui a influencé les deux penseurs. Deleuze et Guattari citent le passage d'une lettre de Kafka à Max Brod dans laquelle il lui fait part de ses réserves à l'égard de la psychanalyse, *Kafka. Pour une littérature mineure*, op. cit., p. 17-18.

text into a non-interpretative machine that is “analytical”, in the etymological sense, ready to decompose, and even dissolve, the body of Freudian theory »⁴.

Mais le véritable problème de la psychanalyse se résume à ses modes d’expression généraux qui rejoignent la sensibilité du régime expressif : la « représentation » et l’« interprétation » du sens caché sont des pratiques qui entravent d’emblée l’expression. Or, la pensée deleuzienne veut les dissoudre, parce que ni l’une ni l’autre ne permettent de concevoir un texte comme une « fiction » au sens de l’empirisme, à savoir comme ce qui dépasse le donné. Elles ne font que restreindre l’expression à ce qui est déjà là, formé et configuré et ce, peu importe leur originalité, leur complexité et leur virtuosité. Le diagnostic est sans équivoque : c’est l’énoncé « expression de quelque chose » qu’il faut traiter. Ce diagnostic est encore celui de la plupart de ses commentateurs américains : « Their work [ceux de Deleuze et Guattari] is an antidote to interpretosis — the reduction of the machine as identity, to strata of determination — in favor of meaning as connection, folding together the inside and the outside of the various planes (discourse, consistency, affect) »⁵.

Si on suit Deleuze en expulsant le sens caché d’une œuvre — le « dirty little secret of the individual »⁶ de la psychanalyse —, on ne supprime pas forcément les idées de forces invisibles et d’inconscient ; au contraire, toujours selon son procédé, on les extrait de la profondeur pour les étendre sur la surface. Ce déplacement a pour effet de mettre les forces invisibles sur le même plan de réalité que les signes visibles : elles n’agissent pas sous eux comme principe synthétique déterminant, mais entre eux, comme une distance nécessaire. Ceci donne aux éléments de la surface une qualité qu’ils n’avaient pas lorsqu’ils étaient en rapport avec la profondeur : ils sont irréductibles. En d’autres termes, en ramenant les forces invisibles à la surface, elles séparent et unissent les éléments qui s’y étendent en

⁴ Lotringer, « The Fiction of Analysis », in *Semiotext(e)*, op. cit., p. 174.

⁵ Crawford, « The Paterson Plateau », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 61.

⁶ Lambert, « On the Uses and Abuses of Literature for Life », in *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 147.

fonction de modalités spéciales : l'indétermination et l'immédiateté. Il suffit maintenant de dire que ces modalités sont des pratiques dynamiques et que la surface est l'inconscient lui-même pour convertir les éléments de la psychanalyse dans la croyance pragmatique en l'action : l'inconscient n'est pas le donné, mais une extension du donné. La représentation et l'interprétation ne sont donc plus des composantes valables de l'expression, car elles sont impuissantes à rendre compte de ce nouvel inconscient qui suit le mouvement de l'empirisme transcendantal. Il faut plutôt parler d'expérience ou, comme Lotringer le suggère en suivant Deleuze, de fiction⁷.

Du point de vue de la pensée deleuzienne, la littérature comme expression de la société est tout aussi contestable que la psychanalyse et pour les mêmes raisons : que ce soit le monde objectif ou le monde intérieur de l'individu, l'expression est pareillement conçue comme la manifestation de quelque chose déjà là. L'herméneutique de type marxiste qui repose sur l'idée que l'idéologie dominante structurée par la lutte des classes ou les modes économiques de production représente la dimension inconsciente d'un texte détermine un même préjugé : « [...] this is why interpretations of ideology begin with the false premise : that the writer was hiding anything to begin with »⁸. Même les efforts de l'approche marxiste de Fredric Jameson, qui s'éloignent pourtant du matérialisme vulgaire de la théorie du reflet direct en révélant la complexité de la transposition des structures sociales dans les textes littéraires, sont vains : peu importe le nombre de strates qui séparent l'œuvre et le monde, il y a toujours un sous-texte qui compose la dimension cachée d'un texte littéraire. Les efforts de Jameson méritent néanmoins d'être présentés, car ils permettent, à notre avis, de distinguer nettement la position radicale de la pensée deleuzienne. En partageant l'analyse en trois horizons (1- « texte » comme œuvre individuelle ; 2- « social » comme discours idéologique ; 3- « historique » comme mode de production), Jameson se donne la possibilité d'aborder le texte littéraire en lui-même sans perdre de vue pour autant l'horizon social et historique. Son geste

⁷ Lotringer, « The Fiction of Analysis », *ibid.*, p. 176.

⁸ Lambert, « On the Uses and Abuses of Literature for Life », *ibid.*, p. 146.

s'assimile à celui de Deleuze qui, avec ses conceptions du Livre et de l'écrivain, récupère l'acuité d'une critique immanente sans négliger l'horizon socio-politique. Jameson s'en inspire ouvertement d'ailleurs pour souligner la dimension créatrice d'un texte qui demande, au travail critique, une nouvelle herméneutique éloignée des modèles transcendants comme celui de la psychanalyse : le texte est une *praxis* et non une simple représentation statique⁹. Si le texte est une véritable création, il reste soumis au sous-texte de l'Histoire chez Jameson, c'est-à-dire aux différents modes de production qui, dans un horizon synchronique, entrent en contradiction. Or, le texte narratif, comme « acte symbolique »¹⁰, tente de résoudre de manière imaginaire ces grandes contradictions sociales. Cet « acte » est la *praxis* du texte qui s'effectue en deux moments. Le texte réagit, d'abord, à une situation contradictoire dans la société qui était restée inaperçue. Cette réaction s'accorde assez bien avec la version deleuzienne : le texte littéraire est affecté par une impasse collective qui était inexprimée comme telle dans la société. Le second moment de la *praxis* du texte réside, chez Jameson, dans la solution qu'il imagine pour dénouer l'impasse actuelle. Cette solution, toutefois, ne transgresse pas la contradiction dans l'absolu : elle ne fait que déplacer le centre de gravité de celle-ci en se donnant elle-même comme nouveau pôle antinomique. D'une contradiction à l'autre, ainsi progresse l'Histoire qui est, en définitive, une perpétuelle révolution culturelle : « The task of cultural and social analysis thus construed within this final horizon will then clearly be the rewriting of its materials in such a way that this perpetual cultural revolution can be apprehended and read as the deeper and more permanent constitutive structure in which the empirical textual objects know intelligibility »¹¹.

Contrairement à la pensée deleuzienne qui conçoit la création comme l'expression des forces intotalisables de la Nature (chaos et cosmos), Jameson subsume le texte littéraire dans le contenu de l'Histoire. Ce qui oppose la pensée de Jameson à celle de Deleuze se loge dans la conception des pôles de la contradiction

⁹ Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, op. cit., p. 22-23 et 82.

¹⁰ *Ibid.*, p. 81-82

¹¹ *Ibid.*, p. 97.

auxquels réagit le texte. Chez le penseur américain, les pôles contradictoires qui se profilent dans le texte littéraire se rapportent, en dernière analyse, aux modes de production conflictuels dans un contexte historique donné. La structure dynamique d'une œuvre se ramène donc aux différents contenus qui donnent à l'Histoire son mouvement : la création littéraire est une révolution culturelle symbolique à la mesure de l'imagination d'un individu. Ce qui n'en fait pas moins une révolution dialectique qui prend appui sur et se redonne à l'Histoire : le texte littéraire déplace la contradiction et il est, par suite, une véritable action. En concevant les choses de cette manière, les pôles dynamiques de la contradiction ont nécessairement un contenu : leur cause et leur résultat font l'objet d'une explication claire et distincte. Or, lorsqu'une œuvre trouve une issue à une impasse, la dynamique qu'elle dévoile repose, en suivant Deleuze qui lit Hume, sur des pôles qui ne s'expliquent pas historiquement, car ils appartiennent à la nature. En fait, ils sont comme les principes de la nature humaine chez Hume : le mouvement entre le désordre et l'ordre ne s'invente pas, il est tout simplement. Ainsi, en ajoutant le cosmos au chaos que Hume avait mis dans l'imagination, la pensée deleuzienne repose sur ce principe : « n'importe quoi peut produire n'importe quoi »¹². Ce jeu n'est pas une action qui produit quelque chose de concret, mais elle ouvre la voie à l'action : il est pour ainsi dire les conditions de possibilités de l'action, une *action à venir* comme l'est idéalement le peuple chez Deleuze. Si les deux moments de la *praxis* du texte narratif chez Jameson s'assimilent au double pouvoir de l'écrivain chez Deleuze (il est affecté et affecte), le pouvoir d'affecter le réel reste, chez le premier, tributaire d'une logique dialectique : le nouveau a sa raison dans ce qui précède. Ce pouvoir d'affecter est présenté, en suivant Deleuze, comme une extension du donné qui est sans raison : c'est un délire sans contenu, une pure expression des forces de la vie. À la fin de son ouvrage, Michael Hardt dévoile, indirectement, la différence qui sépare Jameson et Deleuze après avoir montré comment ce dernier opère le passage de la

¹² Nous reprenons la formule de ce principe de Hume dans un article de David Lapoujade qui, au demeurant, retrace de nombreux liens entre la pensée de Deleuze et celle de James, voir David Lapoujade, « Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique, op. cit.*, p. 269.

spéculation à la pratique sur le pivot passion-action chez Spinoza. Voici comment se présente cette limite :

These outlines of Spinoza freedom and democracy provide us with a general political orientation, but the central element, the process of the formation of the multitude, the process of political assemblage, risks appearing obscure and mysterious until we flesh out its concrete constitutive mechanisms. This, however, is the limit of Deleuze's analysis in *Expressionism in Philosophy : Spinoza*. In effect, this is the limit of a "theory" of democracy, the point at which theory runs into a wall. Only social practice can break through this wall, by giving body to the process of political assemblage¹³.

Tel est l'aboutissement de la morale pragmatique de l'expression que les commentateurs américains reprennent chez Deleuze : elle donne la vie, mais elle manque de chair.

Au fondement de la conception de la littérature chez Deleuze, il n'y a pas de politique. L'écrivain ne propose pas une configuration du sensible qui se raccorde à l'Histoire, mais une extension du donné qui exprime la nature active de l'être humain. Cette nature n'a pas d'expression déterminée, car elle est l'expression même. Cette idée générale de la pensée deleuzienne motive une définition large de la littérature comme expression de la vie qui satisfait la pensée pragmatique à plusieurs égards. D'abord, parce qu'elle établit les conditions de l'action sur la croyance ; ensuite parce que n'étant pas une force qui s'ajoute aux choses mais qui s'exprime en elles, l'expression de la vie oriente l'analyse sur les particularités d'une œuvre ; finalement, cette définition générale permet de concevoir la littérature comme un « vaste tout » qui entraîne avec lui tout ce qui le concerne. Cette dernière raison explique pourquoi la conception de la littérature avec Deleuze rejoint le sens commun : que ce soit sous la forme de l'expression du monde subjectif ou du monde objectif, la conception de la littérature comme morale ne propose pas un modèle idéal, mais opère dans les modèles qui figent les croyances dans la littérature. La qualité et la quantité de ses adversaires est donc, en principe, indéterminées, comme sa quête est essentiellement inachevable.

¹³ Michael Hardt, *Gilles Deleuze, op. cit.*, p. 111.

Conclusion

*

Mimétisme et maniérisme

Il ne fait aucun doute que la réception de Deleuze aux États-Unis se présente ou bien comme de simples commentaires qui rapportent, mot pour mot, un ensemble d'idées dans son œuvre ou bien comme des applications qui se contentent de refaire les gestes du philosophe. Si ces deux tendances signalent l'admiration et l'enthousiasme de ses lecteurs, elles donnent aussi l'impression que la pensée deleuzienne produit, sur ses interprètes américains, des effets de proximité ou d'immédiateté qui peuvent conduire à une surabondance de citations, à des raccourcis dans l'argumentation ou à des propositions saugrenues¹. Dans l'espoir peut-être d'établir une dynamique mieux appropriée avec le philosophe, Stivale reprend, de Massumi, l'idée d'un « becoming-deleuzian » en soulignant un aspect qui rejoint notre thèse : « Among a number of provocative insights, Massumi argues that Deleuze text “challenges the reader to do something with it”, and that through

¹ Dans le premier cas, l'ouvrage de Stivale *The Two-Fold Thought* est paradigmatique : il accumule volontairement les citations de Deleuze en y ajoutant quelques commentaires qui ne font que paraphraser les passages qu'il vient de citer. Ian Buchanan juge la démarche de Stivale « unDeleuzian » en la qualifiant, du reste, de « gonzo-like approach », *Deleuzism, op. cit.*, p. 88 (note 37). Dans le second cas, l'utilisation répétée de l'adverbe « précisément » dans l'article de Crawford crée un effet d'immédiateté entre Deleuze et William Carlos Williams. En voici un exemple : « Instead, they result in a halting, a stuttering that produces *precisely* the vibration Deleuze describes », « The Paterson Plateau », *Deleuze and Literature, op. cit.*, p. 69 (nous soulignons). Finalement, dans son application de Deleuze à l'œuvre de Timothy Findley, Marlene Goldman se sent tout à fait en communion avec l'esprit du philosophe en intercalant, dans son interprétation de l'écrivain canadien, une impression qui ne signifie pas autre chose que son admiration pour le philosophe : « In a final gesture that has puzzled and angered readers (*but would no doubt have pleased Deleuze*), she looks up at the empty sky », Marlene Goldman, « Travestism, Drag and Becoming. A Deleuzian Analysis of the Fictions of Timothy Findley », in *Deleuze and Literature, op. cit.*, p. 220-221 (nous soulignons).

this pragmatic, rather than dogmatic, insistence, “Readers are invited to fuse with the work in order to carry one several concepts across their zone of indiscernibility with it, into new and discernibly different circumstances” »². En suivant Massumi, Stivale place le geste même de la réception de Deleuze dans une perspective pragmatique en suggérant de ne pas le reprendre simplement tel quel, mais de *faire quelque chose avec lui* : il ne s’agit pas d’un « being-deleuzian » mais bien d’un « becoming-deleuzian ». Si cette suggestion veut souligner une certaine autonomie de la réception de Deleuze, elle prolonge néanmoins l’imitation, car s’il y a une chose dont les Américains sont sûrs chez Deleuze, c’est qu’il fait quelque chose avec les auteurs qu’il expérimente : le mimétisme si caractéristique de sa réception est donc aussi un maniérisme. Plutôt que de conclure sur un résumé de notre parcours, nous aimerions terminer en montrant que le type d’approche qui oriente la réception de Deleuze aux États-Unis s’effectue, lui aussi, dans l’esprit du pragmatisme. Nous ne voulons pas cependant défendre le mimétisme ou le maniérisme de la réception de Deleuze, nous souhaitons plutôt l’expliquer autrement que par la médisance en le situant dans un contexte qui le justifie à plusieurs égards.

Que ce soit par le procédé de la paraphrase ou par la répétition d’une manière d’agir particulière, le deleuzisme est-il comparable, comme le suggère Rancière, à l’attitude des disciples de Zarathoustra ? « Sous le masque de Bartleby, Deleuze nous ouvre la grand-route des camarades, la grande ivresse des multiplicités joyeuses émancipées de la loi du Père, la voie d’un certain “deleuzisme” qui n’est peut-être que la “fête de l’âne” de la pensée de Deleuze ? »³ Mais si nous replaçons cette fête dans le contexte pragmatique américain, elle semble aller de soi pour la simple raison que le principe même du pragmatisme encourage un type de lecture qui, d’une certaine manière, *boucle la boucle*. En effet, si, selon le pragmatisme, une lecture est utile lorsqu’elle procure les instruments pour faire quelque chose de nouveau, c’est qu’elle est, en partie, un mode d’emploi — « a user’s guide » pour reprendre l’expression de Massumi. Or, une fois que le mode d’emploi est connu, nous ne

² Stivale, *The Two-Fold Thought*, op. cit., p. 249.

³ Rancière, « Deleuze, Bartleby et la formule littéraire », *La chair de mots*, op. cit., p. 202.

pouvons que le répéter en l'utilisant. En partant de ce principe, les Américains n'ont certainement pas l'impression de perdre leur temps en suivant Deleuze, puisqu'ils considèrent qu'ils sont en train d'apprendre une *manière de faire* qui leur permettra précisément *de faire quelque chose*. Michael Hardt prend d'emblée cette direction et le signale par le titre de son ouvrage consacré entièrement à Deleuze : *Gilles Deleuze. An apprenticeship in Philosophy*. La conclusion de son livre corrobore sa position : s'il faut effectivement mettre de la chair sur l'œuvre de Deleuze, c'est qu'elle ne nous dit pas quoi faire ou quoi penser, mais comment faire et comment penser. Cette distinction réaffirme, somme toute, la croyance pragmatique : Deleuze offre des outils de formation et non des objets élaborés. Stivale poursuit dans la même direction en précisant la nature du contenu chez le philosophe dans un chapitre dont le titre, « The Gift of Pedagogy », annonce parfaitement le contenu : « In the manner of Deleuze and Guattari's earlier works, *What Is Philosophy?* is a collaborative work of "speculation fiction" that emphasizes, in a deliberately and generously pedagogical way, the process of constructing ideas, systems, and arguments so that these might inhabit a universe parallel to our own while seeking to displace it »⁴. Cet univers, qui n'est pas tout à fait notre monde, semble correspondre à l'appareillage deleuzien, une sorte d'univers de la procédure qui, en se dépliant sur le monde réel, le modifie comme le marteau et le burin façonnent la pierre ou le bois. Or, plutôt que d'apparaître comme un vain bavardage, le mimétisme de Deleuze est apprécié pour ses vertus heuristiques : il permet de découvrir le chemin qui mène à l'action. Dans cet esprit, nous pourrions dire que le contenu de son œuvre est indissociable des conditions de possibilités de l'action : elle propose des formes qui permettent d'assouplir ce qui est figé et de composer des relations ou des ensembles sans nécessité. Il paraît donc aller de soi que les lecteurs américains de Deleuze ressentent la proximité de son œuvre pour la simple raison qu'elle se confond avec leurs attentes : en l'utilisant, ils ont nettement l'impression de parler eux-mêmes⁵.

⁴ Stivale, *The Two-Fold Thought*, op. cit., p. 239.

⁵ En proposant un modèle pragmatique de la lecture avec Deleuze, Bruce Baugh ne l'applique pas : il double la position pédagogique du philosophe en l'enseignant à ses lecteurs. Baugh confond sa parole avec celle du philosophe en s'adressant directement à eux : « The point is that it's up to *you* to

L'apprentissage de Deleuze : de la foi à l'usage d'un vocabulaire

Deux orientations de la démarche pragmatique pourraient expliquer la proximité des commentateurs américains avec l'œuvre de Deleuze. D'abord, selon la fiction pragmatique de l'action qui repose sur le rapport d'adaptation d'un esprit avec son milieu, la pensée sert à frayer de nouveaux chemins dans la réalité empirique, de nouvelles manières de voir les choses qui modifieront, à la fois, le regard et les choses elles-mêmes. Or, la pensée n'attend pas d'avoir une certitude pour fonctionner, elle est déjà bien en marche lorsqu'elle indique des voies sur lesquelles l'esprit pourrait s'engager. La croyance caractérise ainsi le geste qui consiste à découvrir et à montrer de nouveaux chemins, et elle est suffisante pour activer la pensée selon le pragmatisme. En insérant ainsi la réception de Deleuze dans la logique de la croyance pragmatique, le mimétisme qui la caractérise pourrait s'expliquer selon le mouvement même de la croyance : les Américains refont les pas de Deleuze comme on *ajoute foi à une croyance spontanée*. Le mimétisme répandu de sa réception contribue donc à donner au champ intellectuel une conscience de la pensée deleuzienne. Ce serait d'ailleurs pour cette raison que ses commentateurs la confrontent aux représentations ordinaires : en ajoutant foi à la croyance en Deleuze, ils désirent lui faire atteindre le stade du sens commun pour en faire une habitude ou une vérité au sens pragmatique du terme. En définitive, si nous laissons de côté aussi bien les stratégies éditoriales qui répondent à l'exigence de publication que les naïvetés de la « fête de l'âne », ce serait l'une des seules explications raisonnables du nombre important d'ouvrages et d'articles qui répètent sensiblement la même chose en imitant délibérément Deleuze. À cela s'ajoute l'impression que son œuvre ne fait pas que proposer une nouvelle croyance, elle enseigne également comment y arriver. Son caractère performatif explique, en partie, pourquoi on y colle : elle engage la pensée sur un nouveau chemin qui indique, finalement, comment avoir une pensée

experiment and determine how to make use of texts in achieving a critical understanding of the forces at work in texts and in society, in order to resist some of these by making use of others ; experimenting with texts is always also "living experimentally" » : Baugh, « How Deleuze can help us make Literature work », *Deleuze and Literature*, op. cit., p. 41.

nouvelle. Cet aspect de l'œuvre de Deleuze produit une vive impression sur ses commentateurs et donne un nouvel indice sur la cause du mimétisme qui caractérise sa réception : en liant le contenu de son œuvre à l'expression formelle de la pensée, ils réduisent considérablement l'espace pour produire quelque chose de nouveau en elle. La réception de Deleuze n'est pas une action comme telle, mais une propédeutique en vue de l'action. Telle est sans doute la conséquence du type d'approche qui se présente comme un apprentissage ou, plus familièrement, comme un guide.

La seconde considération pragmatique qui expliquerait la proximité des commentateurs de Deleuze avec son œuvre nous ramène, entre autres, à Richard Rorty. En s'inscrivant dans le phénomène du retour au pragmatisme à l'époque où Harold Bloom et Stanley Fish définissent un rapport intempestif à la tradition, Rorty mesure la création de l'« ironiste privé » à l'aune du « strong poet » : est « fort » ce qui bouleverse et remplace le vocabulaire d'une époque. Or, ce qu'il entend par « vocabulaire » signifie à peu près ce que Wittgenstein désigne sous l'expression « jeu de langage » : un ensemble d'habitudes acquises (« obéir à la règle, faire une communication, donner un ordre »⁶) qui définit des pratiques du langage, c'est-à-dire une manière d'agir ou un mode de vie. Rorty utilise cette conception pragmatique du langage⁷ pour définir la création en fonction d'un principe axiologique : la valeur d'une œuvre repose sur sa capacité à redéfinir des pratiques du langage qui appartiennent au passé. Ce qui implique, chez lui, un certain style :

Le contraste de l'ancien et du nouveau a cessé d'être un contraste entre un stade préscientifique immature de la discussion et un stade scientifique adulte portant sur un ensemble de problèmes communs, mais un contraste entre des styles, le style « scientifique » et le style « littéraire ». Le premier exige que les prémisses soient clairement explicitées, et non seulement devinées ; les termes doivent être introduits par des définitions, et non par de

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, § 199, p. 202.

⁷ Wittgenstein est clair sur ce point. En effet, pour lui, il n'y a pas d'intériorité dans une règle de langage. C'est pour cette raison qu'il propose qu'« on ne devrait pas donner au terme « interprétation » d'autre sens que celui-ci : le fait de substituer une expression de la règle à une autre » (§ 201). Il ajoute : « Et c'est pourquoi « obéir à la règle » constitue une pratique », *ibid.*, § 202, p. 202-203.

simples allusions. Le second peut certes faire appel à l'argumentation, mais cela n'est pas essentiel ; ce qui est essentiel, c'est de raconter une histoire neuve, de proposer un nouveau jeu de langage, dans l'espoir d'une nouvelle forme de vie intellectuelle⁸.

La proposition de Rorty reprend, somme toute, la fiction pragmatique de l'action : seul le « style littéraire » peut créer un nouveau jeu de langage puisqu'il relève d'une croyance et non d'une certitude. Or, comme ce type de croyance a pour objectif de redéfinir les termes sur lesquels repose la vie de l'esprit, le nouveau jeu de langage s'acquiert par un apprentissage. C'est peut-être parce que la théorie américaine reconnaît, chez Deleuze, un « style littéraire » qu'elle considère son œuvre comme une pédagogie. Rorty nous offre le moyen de comprendre pourquoi, d'un point de vue pragmatique, le mimétisme ne serait donc pas un défaut mais le principe même de l'acquisition d'un nouveau vocabulaire : ce que dit et fait Deleuze ne peut être assimilé que par ses propres expressions ; aucun autre vocabulaire ne permettrait de pratiquer son œuvre. C'est l'une des conséquences du pragmatisme que James a soulignées en insistant sur l'importance de la particularité de l'expérience dans un monde pluraliste. Nous percevons également cette conséquence dans la conception « nominaliste » de Rorty selon laquelle chaque vocabulaire est en lui-même une particularité qui ne peut être subsumée sous des idées générales.

Si nous poussons à la limite la logique de cette conception, nous nous retrouvons, semble-t-il, dans une impasse : le nouveau vocabulaire ne débouche pas sur un horizon autre que celui déjà présent dès le début de son apprentissage. Ce point mérite d'être développé, car il dévoile la véritable difficulté de la réception pragmatique selon nous. Revenons d'abord à Wittgenstein qui a influencé l'idée de vocabulaire chez Rorty. Ce dernier soutient que l'interprétation dans la logique du jeu de langage ne découvre pas un monde caché puisqu'elle est une expression qui désigne la pratique d'une règle et non un au-delà de la règle. L'apprentissage d'une règle n'est donc pas une activité qui consiste à découvrir, à son terme, le monde fixe des essences, des idées ou de la morale : n'ayant rien à voir avec le rétablissement de la mémoire, il est la répétition d'une pratique qui est entièrement donnée dès le

⁸ Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, op. cit., p. 389.

départ. Or, si tel est le cas, quelle est la différence entre l'« apprentissage » et la « pratique » d'une pratique ? Certes, une conscience et une efficacité les distinguent, car, contrairement à l'apprenti, celui qui a l'expérience d'une pratique est plus compétent. Bien qu'il s'agisse là d'un truisme, il ne faut pas perdre de vue que cette distinction en est une de degré seulement : l'apprenti et le maître utilisent les mêmes outils pour faire essentiellement la même chose. Ce détour nous permet d'éclairer, croyons-nous, le rapport qui s'installe lorsqu'un penseur propose un nouveau vocabulaire : celui qui désire marcher dans les pas du maître est contraint de faire la même chose et de la même manière. L'idée de vocabulaire comme forme de vie nouvelle chez Rorty définit, en somme, une pratique d'expressions spécifiques qui n'ouvre pas sur autre chose qu'elle-même. Cette idée a pour effet de maintenir celui qui désire reprendre le vocabulaire d'une pensée forte dans une pratique à laquelle il ne pourra jamais ajouter un seul mot. Tel est sans doute l'impasse la plus évidente de la réception de la pensée de Deleuze dans une perspective pragmatique : si l'on acquiert, avec lui, toutes les clés pour croire en l'action qui produit la nouveauté, on efface, dans le même geste, la moindre possibilité de produire quoi que ce soit de nouveau *dans son œuvre*. Dans l'esprit du néo-pragmatisme de Rorty, nous dirions que la pratique de Deleuze qui découle d'une pensée forte repose sur un vocabulaire qui ne supporte aucune expression étrangère. La réception pragmatique des Américains produit, en quelque sorte, une *autarcie intellectuelle* en commentant Deleuze comme s'il était seul au monde, ou encore comme si son monde tenait tout entier sur une seule surface déterminée exclusivement par ses expressions.

En commentant l'analyse de *Bartleby* de Deleuze, Rancière remarque et souligne la présence paradoxale de l'image du mur pour symboliser le mouvement des nomades engagés sur la route de la démocratie. Son observation est tout à fait pertinente et lui permet de préciser la contradiction qui gît au cœur de la pensée deleuzienne : « le mobilisme universel est aussi bien un quiétisme ». Toutefois, cette image ne sert pas qu'à révéler cette contradiction, Rancière la réserve pour accroître l'effet de la partie finale sur laquelle tombe sa voix : « Mais, bien sûr, la force de toute pensée forte est aussi sa capacité de disposer elle-même de son aporie, le point

où elle ne passe plus. Et c'est bien ce que fait ici Deleuze quand il fraie la route du deleuzisme et l'envoie dans le mur »⁹. Notre analyse semble plutôt nous conduire à l'idée inverse : ce ne se serait pas Deleuze qui envoie un certain deleuzisme dans le mur, mais la réception pragmatique elle-même en refermant, *dans son œuvre*, les portes que le philosophe lui permet pourtant d'ouvrir ailleurs. Le « style littéraire » de Deleuze, comme « toute pensée forte », met effectivement en place un vocabulaire nouveau qui apparaît, à bien des égards, comme un monde autonome. Or, bien que cette force soit suffisante pour satisfaire la pensée américaine, elle révèle une contrariété qui atténue la puissance de la réception du philosophe : si son vocabulaire permet de dire quelque chose d'original, il semble impossible, en revanche, de créer quoi que ce soit de nouveau *dans son œuvre* en l'utilisant. Ce raisonnement mène la réception pragmatique de Deleuze vers une fâcheuse conséquence : en recourant à son vocabulaire, on exerce une action qui produit de la nouveauté (par exemple, redéfinir les représentations de la littérature ; expérimenter des dimensions inconnues dans un texte ; renouveler l'interprétation d'un auteur connu, etc.), mais on participe, en même temps, à la fixation de son œuvre. Avec une certaine inconscience, la réception pragmatique de Deleuze accomplit le destin de la pensée annoncé par James : si les grands hommes déplacent le sens commun, c'est qu'il y a des adeptes qui en font une habitude¹⁰.

Cette conclusion nous permet, semble-t-il, d'ouvrir une voie que nous ne voulions pas prendre dans notre thèse : si les Américains se rapprochent de son œuvre au point qu'ils donnent l'impression de la répéter tel quel, cela suppose que leur interprétation est virtuellement juste. La question consisterait alors à se demander jusqu'à quel point l'œuvre même de Deleuze supporterait cette appropriation pragmatique. Étant donné la cohérence de ses commentateurs entre eux, il serait peu probable qu'ils se soient totalement égarés dans leur lecture, ce qui

⁹ Rancière, « Deleuze, Bartleby et la formule littéraire », *op. cit.*, p. 199 et 203.

¹⁰ On pourrait sans doute nous faire remarquer que cette « conséquence fâcheuse » est la fatalité de la réception en général. Ce qui serait vrai en partie. Seulement, s'il s'agit effectivement de fatalité, cette dernière ne contredit pas nécessairement toutes les entreprises de réception. Cette contradiction est toutefois bien réelle chez les commentateurs de Deleuze, car au moment où ils prétendent mettre en place les modalités de l'action qui produisent la nouveauté, ils font de son œuvre un monument.

nous autorise à présumer qu'ils ont certainement mis le doigt sur quelque chose d'important chez lui. Pour le vérifier, nous pourrions prolonger nos analyses dans des réceptions autres que celle des Américains, et il serait, sans contredit, fascinant de commencer chez lui, en France, où l'idée même de confronter son œuvre au pragmatisme semble *a priori* un geste disgracieux. Nous l'avons fait dans une moindre mesure, et cela nous a permis de rencontrer, sans grand étonnement, des résonances avec la réception américaine. Par exemple, Jean-Jacques Lecercle reconnaît, chez le philosophe, une « véritable pragmatique de la lecture » qu'il présente ainsi : « [...] si la lecture donne cette impression d'urgence, c'est qu'elle est une intervention, une action. Il ne s'agit pas de représenter le texte (Deleuze est contre la représentation) et la métaphore cartographique trouve ici sa limite, il s'agit d'agir en lui et avec lui »¹¹. Et le recouplement ne s'arrête pas à la reconnaissance d'un mode d'agir, car, comme les Américains, Lecercle prône une certaine répétition de Deleuze, quoiqu'elle soit un peu plus détachée : « Point de facilités positivistes donc, vulgarisation ou imitation, mais plutôt une affinité stylistique qui est de l'ordre du pastiche ou de la parodie. Je vais donc m'employer à pasticher Deleuze, en sautant à cloche-pied d'un texte à un autre, d'un concept à un autre »¹². Encore une fois, et de l'autre côté de l'Atlantique, la reconnaissance d'une pensée pragmatique chez Deleuze est associée à un rapport de proximité avec son œuvre. L'effet est récurrent et il mériterait à lui seul de faire l'objet d'une étude. Par ailleurs, dans un collectif publié en France, des chercheurs ont entrepris d'examiner comment la pensée de Deleuze met en place avec ses objets (langage, devenir, événement, etc.) un « élan critique ». Le titre de l'ouvrage, *Chantier-Deleuze*, rappelle un programme d'apprentissage puisqu'il indique d'emblée qu'il ne sera pas question de sceller le destin d'une pensée, mais de la mettre en œuvre pour mieux la saisir. Ce programme devient ouvertement un rattrapage lorsqu'il est suggéré, sur la question de la transdisciplinarité chez Deleuze, que le « chantier est sans doute plus avancé outre-

¹¹ Jean-Jacques Lecercle, « Ce siècle ne sera pas deleuzien », in *La théorie au risque de la lettre*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1996, p. 136.

¹² *Ibid.*

Atlantique qu'en France »¹³. S'il est vrai que l'édifice deleuzien a quelques étages de plus aux États-Unis, cela signifie qu'il y est plus largement connu. Par une inversion inattendue, cette reconnaissance étrangère attribuée à la pensée deleuzienne l'une des caractéristiques du visionnaire que le philosophe apprécie chez Proust : dans la perspective pragmatique, Deleuze est un étranger dans sa propre langue.

Esthésie convergente

Si nous avons à vérifier les rapports probables entre Deleuze et sa réception pragmatique, nous aurions peut-être recours au concept d'« esthésie convergente » que Pierre Ouellet a créé pour révéler, dans le processus de réception, l'interaction entre le pôle texte et le pôle lecteur. Nous ferions ce choix puisque l'« esthésie » s'harmonise assez bien, à notre avis, avec notre concept de « fiction », c'est-à-dire avec un mode de perception et d'énonciation du sensible qui se lit dans la matière même d'un texte : sa lumière, comme nous l'avons suggéré dans l'introduction¹⁴. La première définition qu'il en donne l'identifie au pôle énonciateur : « Derrière la relation qui tient ensemble phrase et monde signifié, il y a la double instance d'un sujet "qui perçoit" la chose sous tel angle "en l'énonçant" sous tel aspect du langage. Ces modes de perception-énonciation donnent lieu à ce que j'appelle esthésies, définies comme mode de présentation de la sensibilité à travers une forme d'expression donnée »¹⁵. Or, pour accéder à la signification d'une œuvre, le lecteur doit lire l'esthésie du texte. En accordant ainsi la primauté du sensible sur l'intelligible, Ouellet peut ainsi présumer que l'acte de lecture n'est jamais entièrement détaché du texte lu, car le lecteur ne « cesse d'emprunter les filtres

¹³ Yves Abrioux et Chantal Delourme, « Présentation », in *Chantier-Deleuze*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2001, p. 8. Il faut souligner que si les résonances sont fortes avec la réception américaine de Deleuze, c'est sans doute parce que cette publication et celle de Lecercle sont associées, entre autres, à un Département d'Études des Pays Anglophones.

¹⁴ Il reprend assez bien la définition de la « fiction » que nous avons proposée dans l'introduction lorsqu'il dit, entre autres, que les « mondes fictionnels » dont l'enjeu premier est de faire apparaître le sens « ne se définissent pas par rapport à une quelconque vérité ou vériconditionnalité, extensionnelle ou intensionnelle, mais se donnent selon tel ou tel mode de présentation de la connaissance sensible », Pierre Ouellet, « Lecture à vue. Perception et réception », in *L'acte de lecture*, Québec, Nuit blanche, 1994, p. 286.

¹⁵ *Ibid.*, p. 286.

esthésiques de l'énonciateur ou du narrateur pour voir et sentir ce dont parlent les énoncés qu'il lit »¹⁶. Si, dans son sens général, cette prémisse le rapproche de l'esprit du « lecteur *in fabula* » de Umberto Eco et du « lecteur implicite » de Wolfgang Iser, il s'en détache, néanmoins, en atténuant l'effet du texte sur le lecteur lorsqu'il parle d'« esthésie convergente ». L'expérience esthétique est d'abord, pour celui qui le reçoit, une « synesthésie », à savoir un « trouble de la perception sensorielle caractérisé par la perception d'une sensation supplémentaire à celle normalement perçue »¹⁷. Ajouté à l'habitude de perception d'un lecteur, le texte bouleverse cette habitude en tentant de s'y substituer. Cette synesthésie implique que l'habitude du lecteur est elle-même une esthésie, c'est-à-dire un mode de perception et d'énonciation. Seulement, Ouellet ne s'intéresse pas à l'idée de « synesthésie », mais à son contraire, soit à « l'esthésie convergente » comme « activité esthétique commune à l'énonciation et à la coénonciation ». Il cherche les modes de perception et d'action que partagent l'écrivain et le lecteur. La conception finale d'esthésies de Ouellet s'énonce comme suit : « [...] corrélat conjoint de l'acte d'écriture et de lecture qui ne renvoie ni au texte en soi ni à l'acte de lire, les esthésies sont les modes historiques de connaissance du sensible propre à la production littéraire d'une époque ou d'une communauté littéraire données [...], équivalentes en cela aux épistémè que Foucault a su dégager dans les modes de l'entendement scientifique »¹⁸. Le mérite de Ouellet est d'avoir voulu dépasser le dilemme qui oppose, dans les études de réception, les textualistes et les sociologues : l'acte de lecture peut se lire autant dans ses déterminismes sociologiques que dans les processus cognitifs mis en place par le texte et qui ont, eux aussi, leur histoire.

La proximité de la réception pragmatique américaine de Deleuze avec son œuvre pourrait sans doute être l'indice d'une « esthésie convergente » qui se profile dans un mode historique de connaissance du sensible que nous avons repéré dans la fiction pragmatique de l'action. L'analyse d'une telle esthésie exigerait un point de vue très large, à la mesure possiblement des régimes de sensibilité de Rancière. La

¹⁶ *Ibid.*, p. 287.

¹⁷ *Le Petit Robert*.

¹⁸ *Ibid.*, p. 288.

perspective est séduisante. Elle nous inciterait peut-être même à adopter un autre point de vue sur le mimétisme des Américains, au point d'abandonner cette caractéristique pour faire apparaître, à sa place, une sorte d'« évolution aparallelè » de la pensée américaine et de la pensée deleuzienne. Nous sommes conscient d'ouvrir ici une fenêtre sur un champ de possibilités qui, pour l'heure, nous coupe le souffle.

Bibliographie

*

Œuvres de Gilles Deleuze

- Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, 152 p.
Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964, 219.
Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, 332 p.
Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, 332 p.
Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 409.
Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, 392 p.
Deleuze, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, 177 p.
Deleuze, Gilles, *Image-mouvement. Cinéma 1*, Paris, Minuit, 1983, 298 p.
Deleuze, Gilles, *Image-temps, Cinéma 2*, Paris, Minuit, 1985, 378 p.
Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, 187 p.
Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, 416 p.
Deleuze, Gilles, « Qu'est-ce que l'acte de création ? », in *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, p. 291-302.
Deleuze, Gilles et Foucault, Michel, « Les intellectuels et le pouvoir », *L'arc*, n° 49, 1980, 3-10.
Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, 494 p.
Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, 159 p.
Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, 645 p.
Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, 206 p.
Deleuze, Gilles et Parnet, Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, 184 p.

Réception américaine de Gilles Deleuze

- Arsic, Branca, « Active Habits and Passive Events or Bartleby », in *Between Deleuze and Derrida*, ed. by Paul Patton and John Protevi, London-New York, Continuum, 2003, p. 135-157.
Baugh, Bruce, « How Deleuze can helps us make Literature work », in *Deleuze and Literature*, ed. by Ian Buchanan and John Marks, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, p. 34-56.
Bensmaïa, Reda, « On the Concept of Minor Literature : From Kafka to Kateb Yacine, in *Deleuze and the Theater of Philosophy*, ed. by Constantin V. Boundas and Dorothea Olkowski, New York-London, Routledge, 1994, 213-228.
Bland, James Calvin, *Shooting Arrows : Deleuze and Guattari's Theory of Minor Literature*, UMI Dissertation Services, Michigan, 2002, 284 p.
Bogue, Ronald, *Deleuze and Guattari*, New York-London, Routledge, 1989, 196 p.

- Bogue, Ronald, « Gilles Deleuze : The Aesthetics of Force », *Deleuze. A Critical Reader*, ed. by Paul Patton, Oxford, Blackwell, 1996., p. 257-269.
- Bogue, Ronald, *Deleuze on Literature*, New York-London, Routledge, 2003, 213 p.
- Bryden, Mary, « Introduction », in *Deleuze and Religion*, ed. by Mary Bryden, New York-London, Routledge, 2001, p. 1-6.
- Buchanan, Ian, « Deleuze and Cultural Studies », in *South Atlantic Quarterly*, 96.3, 1997, 483-497.
- Buchanan, Ian, *Deleuzism. A Metacommentary*, Durham, Duke University Press, 2000, 209 p.
- Brusseau, James, *Isolated Experiences. Gilles Deleuze and the Solitudes of Reversed Platonism*, Albany, State University Press of New York, 1998, 223 p.
- Canning, Peter M., « Fluidentity », in *SubStance*, 44/45, 1984, p. 35-45.
- Colebrook, Claire, « Inhuman Irony : The Event of the Postmodern », in *Deleuze and Literature*, ed. by Ian Buchanan and John Marks, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, p. 100-134.
- Colombat, André Pierre, « Deleuze and Signs », in *Deleuze and Literature*, ed. by Ian Buchanan and John Marks, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, p. 14-33.
- Conley, Tom, « I and My Deleuze », in *Deleuze and Literature*, ed. by Ian Buchanan and John Marks, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, p. 263-281.
- Cousineau, Thomas, « The future of an illusion. Melville's deconstruction of Deleuze's a/theology », in *Deleuze and Religion*, ed. by Mary Bryden, New York-London, Routledge, 2001, p. 115-125.
- Crawford, Hugh T., « The Paterson Plateau : Deleuze, Guattari and William Carlos William », in *Deleuze and Literature*, ed. by Ian Buchanan and John Marks, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, p. 57-79.
- During, Elie, « Blackboxing in Theory : Deleuze versus Deleuze », in *French Theory in America*, ed. by Sylvère Lotringer and Sande Cohen, New York-London, Routledge, 2001, p. 163-189.
- Frank, Manfred, The World as Will and Representation : Deleuze's and Guattari's Critique of Capitalism as Schizo-Analysis and Schizo-Culture, in *Telos*, n° 57, fall 1983, p. 166-174.
- Goddard, Michael, « Deleuze, mysticism and cinema », in *Deleuze and Religion*, ed. by Mary Bryden, New York-London, Routledge, 2001, p. 53-64.
- Goldman, Marlene, « Travestism, Drag and Becoming. A Deleuzian Analysis of the Fictions of Timothy Findley », in *Deleuze and Literature*, ed. by Ian Buchanan and John Marks, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, p. 194-228.
- Hardt, Michael, *Gilles Deleuze. An apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, 139 p.
- Hayden, Patrick, *Multiplicity and Becoming. The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*, New York, Peter Lang, 1998, 160 p.
- Holland, Eugene W., « Schizoanalysis and Baudelaire. Some Illustrations of Decoding at Work », in *Deleuze. Critical Reader*, ed. by Paul Patton, Oxford, Blackwell, 1996, p. 240-256.
- Holland, Eugene, W., « Nizan's Diagnosis of Existentialism and the Perversion of Death, in *Deleuze and Literature*, ed. by Ian Buchanan and John Marks, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, p. 251-261.
- Kaufman, Eleanor, « Madness and Repetition. The Absence of Work in Deleuze, Foucault, and Jacques Martin », in *Deleuze and Guattari. New Mapping in Politics, Philosophy and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 230-250.
- Jameson, Fredric, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, 303 p.
- Jameson, Fredric, « Les dualismes aujourd'hui », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Éric Alliez, Le Plessis-Robinson, Synthelabo, 1998, p. 377-390.
- Lambert, Gregg, « Deleuzian Critique of Pure Fiction », in *SubStance*, 84, 1997, p. 128-152.

- Lambert, Gregg, « The philosopher *and* the Writer : A Question of Style », *Between Deleuze and Derrida*, ed. by Paul Patton and John Protevi, London-New York, Continuum, 2003, p. 120-134.
- Lambert, Gregg, « On the Uses and Abuses of Literature for Life, in Deleuze and Literature », ed. by Ian Buchanan and John Marks, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, 135-165.
- Lapoujade, David, « Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Éric Alliez, Le Plessis-Robinson, Synthelabo, 1998, 265-275.
- Lecerclé, Jean-Jacques, « Ce siècle ne sera pas deleuzien », in *La théorie au risque de la lettre*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1996, 129-149.
- Lotringer, Sylvère, « The Fiction of Analysis », in *Semiotext(e)*, vol. II, n° 3, 1977, p. 173-189.
- Marks, John, « Foucault and Deleuze : je me croyais arrivé au port, et me trouvais rejeté en pleine mer », in *Renaissance and Modern Studie*, n° 37, 1994, p. 86-103.
- Marks, John, « *Underworld* : The People are Missing », in *Deleuze and Literature*, ed. by Ian Buchanan and John Marks, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, p. 80-99.
- Marks, John, « "Everything is connected" : Deleuze et DeLillo », in *Deleuze-Chantier*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2001, p. 77-93.
- Marrati, Paola, *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie*, Paris, PUF, 2003, 127 p.
- Massumi, Brian, « *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari* », Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1992, 229 p.
- May, Todd, *Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*, University Park, The Pennsylvania State University, 1997, 208 p.
- Murphy, Timothy S., « Only Intensities Subsist : Samuel Beckett's Nohow On », in *Deleuze and Literature*, ed. by Ian Buchanan and John Marks, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, 229-249.
- Murphy, Timothy S., « Gilles Deleuze », in *The Encyclopedia of Postmodernism*, ed. by Victor E. Taylor and Charles E. Winquist, New York-London, Routledge, 2001, p. 86-89.
- Narang Sawhney, Deepak, « Palimpsest. Toward a Minor Literature in Monstruosity », in *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, New York-London, Routledge, 1998, p. 130-146.
- Nealson, Jeffrey T., *Between Deleuze and Derrida*, ed. by Paul Patton and John Protevi, New York-London, Continuum, 2003, p. 158-168.
- Patton, Paul, « Gilles Deleuze and Félix Guattari », in *Profiles in Contemporary Social Theory*, ed. by Anthony Elliott and Bryan S. Turner, London- Thousand Oaks (California), Sage Publications, 2001, p. 205-215.
- Rajchman, John, « Analysis in Power », *Semiotext(e)*, vol. II, n° 3, 1977, p. 45-58.
- Rajchman, John, *The Deleuze Connections*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 2000, 167 p.
- Stivale, Charles J. *The Two-Fold Thought of Deleuze and Guattari. Intersections and Animations*, New York-London, The Guilford Press, 1998, 361 p.
- Surin, Kenneth, « Kenneth Surin, « "A Question of an Axiomatic of Desire". The Deleuzian Imagination of Geoliterature », *Deleuze and Literature*, ed. by Ian Buchanan and John Marks, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, p. 167-193.
- « Anti-Œdipus », *Semiotext(e)*, vol. II, n° 3, 1977, p. 5-190.
- « Gilles Deleuze », *SubStance*, 44/45, 1984, p. 3-105.
- Deleuze-chantier*, présentation Yves Abrioux et Chantal Delourme, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2001, 165 p.

Pragmatisme et néo-pragmatisme

- Allen, Barry, « What Knowledge ? What Hope ? What New Pragmatism ? », in *The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*, ed. by William Egginton and Mike Sandbothe, Albany, State University Press of New York, 2004, 145-162.
- Callot, Émile, *William James et le pragmatisme*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1985, 166 p.
- Cavell, Stanley, *Disowning Knowledge : In Six Plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 226 p.
- Cavell, Stanley, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*, Combas, L'Éclat, 1991, 125 p.
- Cavell, Stanley, « Emerson, Coleridge, Kant », in *La pensée américaine contemporaine*, sous la direction de John Rajchman et Cornel West, Paris, PUF, 1991, p. 163-194.
- Cavell, Stanley, *Statuts d'Emerson. Constitution, philosophie, politique*, Combas, L'Éclat, 1992, 120 p.
- Cavell, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, Combas, L'Éclat, 1993, 239 p.
- Cavell, Stanley, *La poursuite du bonheur : Hollywood et la comédie du remariage*, Paris, Éditions de l'Étoile/Cahiers du cinéma, 1993, 270 p.
- Cavell, Stanley, « Thinking of Emerson », in *Pragmatism. A Contemporary Reader*, ed. by Russel B. Goodman, New York-London, Blackwell, 1995, 294-305.
- Cavell, Stanley, *Emerson's Transcendental Etudes*, Stanford, Stanford University Press, 2003, 277 p.
- Deledalle, Gérard, *Histoire de la philosophie américaine, de la Guerre de Sécession à la seconde guerre mondiale*, Paris, PUF, 1954, 206 p.
- Deledalle, Gérard, *La philosophie américaine*, Bruxelles, De Boeck, 1998, 300 p.
- Dewey, John, *Art as Experience*, New York, Capricorn Books, 1958, 355 p.
- Dewey, John, *Reconstruction en philosophie*, Publications de l'Université de Pau, Farrago, Éditions Léo Sheer, 2003, 173 p.
- Durkheim, Émile, *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Vrin, 1981, 209 p.
- Egginton, William, « Keeping Pragmatism Pure : Rorty with Lacan », in *The Pragmatic Turn in Philosophy Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*, ed. by William Egginton and Mike Sandbothe, Albany, State University Press of New York, 2004, p. 187-222.
- Éluerd, Roland, *La pragmatique linguistique*, Paris, Nathan, 1985, 222 p.
- Hume, David, *Traité de la nature humaine* (liv. I, 4^e partie, section II), Paris, Flammarion, 1995, 429 p.
- James, William, *La volonté de croire*, Paris, Flammarion, 1916 [1896], 345 p.
- James, William, *The Varieties of the Religious Experience : a study in human nature*, The Modern Library, New York, 1902, 534 p.
- James, William, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1968 [1907], 247 p.
- James, William, *Philosophie de l'expérience* (trad. française de *A Pluralistic Universe*), Paris, Flammarion, 1910 [1909], 368 p.
- James, William, *Essays in Radical Empirism*, Lincoln and London, University Press of Nebraska, 1996 [1912], 282 p.
- James, William, *Introduction à la philosophie : essai sur quelques problèmes de métaphysique*, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales, 1914, 301 p.
- Lapoujade, David, *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, PUF, 1997, 124 p.
- McCarthy, Thomas, « Ironie privée et décence publique : le nouveau pragmatisme de Rorty », in *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, édité par Jean-Pierre Cometti, Combas, L'Éclat, 1992, 77-100.

- Menand, Louis, *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2001, 546 p.
- Peirce, Charles Sanders, « The Evolutionary Love », *The Monist*, vol. 3, 1893.
Article disponible en ligne sur *Arisbe The Peirce Gateway* :
<http://members.door.net/arisbe/menu/library/bycsp/evolove/evolove.htm>
- Peirce, Charles Sanders, *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978, 263 p.
- Peirce, Charles Sanders, « Pragmatisme et pragmaticisme », in *Œuvres philosophiques*, édition établie par Claudine Tiercelin et Pierre Thibaud, Paris, Cerf, 2002.
- Poirier, Richard, *Poetry and Pragmatism*, Cambridge, Harvard, 1992, 228 p.
- Putnam, Hilary, « Après l'empirisme », in *La pensée américaine contemporaine*, sous la direction de John Rajchman et Cornel West, Paris, PUF, 1991, 83-96.
- Putnam, Hilary, *Pragmatism : an open question*, Cambridge-Oxford, Blackwell, 1995, 106 p.
- Rajchman, John, « La philosophie en Amérique », in *La pensée américaine contemporaine*, sous la direction de John Rajchman et Cornel West, Paris, PUF, 1991, 31-57.
- Reck, Andrew J., *Introduction to William James*, Paris, Seghers, 1967, 205 p.
- Rorty, Richard, « Philosophy without Principles », in *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, ed. by W.J.T. Mitchell, Chicago, University Press of Chicago, 1985, p. 132-138.
- Rorty, Richard, *L'Homme Spéculaire*, Paris, Seuil, 1990, 438 p.
- Rorty, Richard, « Le parcours du pragmatiste », in Umberto Eco, *Interprétation et surinterprétation*, Paris, PUF, 1992, p. 80-99.
- Rorty, Richard, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Colin, 1993, 276 p.
- Rorty, Richard, *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Seuil, 1993, 411 p.
- Rorty, Richard, *L'espoir au lieu du savoir : introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995, 149 p.
- Rorty, Richard, « Remarks on Deconstruction and Pragmatism », in *Deconstruction and Pragmatism*, ed. by Chantal Mouffe, New York-London, Routledge, 1996, 13-18.
- Rorty, Richard, « A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy », in *The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*, ed. by William Egginton and Mike Sandbothe, Albany, State University Press of New York, 2004, p. 131-144.
- Schneider, Herbert W., *Histoire de la philosophie américaine*, Paris, Gallimard, 1955, 460 p.
- Shusterman, Richard, *L'art à l'état vif. La pensée pragmatique et l'esthétique populaire*, Paris, Minuit, 1991, 272 p.
- Shusterman, Richard, « Style et styles de vie : originalité, authenticité, et dédoublement du moi », in *Littérature*, n° 105, mars 1997, p. 102-109.
- West, Cornel, « Prophetic Pragmatism. Cultural Criticism and Political Engagement », in *Pragmatism. A Contemporary Reader*, ed. by Russel B. Goodman, New York-London, Blackwell, 1995, p. 208-233.
- West, Cornel, « La politique du néo-pragmatisme américain », in *La pensée américaine contemporaine*, sous la direction de John Rajchman et Cornel West, PUF, 1991, 385-404.
- Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, édité par Jean-Pierre Cometti, Combas, L'Éclat, 1992, 301 p.

Théorie américaine

- Butler, Judith, « Poststructuralism and Postmarxism », in *Diacritics*, Baltimore, 23 ; 4, winter 1993, p. 3-11.
- Critchley, Simon, « Derrida : Private Ironist or Public Liberal ? », in *Deconstruction and Pragmatism*, ed. by Chantal Mouffe, New York-London, Routledge, 1996, 19-41.
- Culler, Jonathan, *Framing the Sign*, Norman, University of Oklahoma Press, 1988, 237 p.
- Culler, Jonathan, « Défense de la surinterprétation », in Umberto Eco, *Interprétation et surinterprétation*, Paris, PUF, 1992, p. 101-114.
- Cusset, François, *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutation de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La découverte, 2003, 367 p.
- Dreyfus, Hubert et Rabinow, Paul, *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, 366 p.
- Dreyfus, Herbert et Rabinow, Paul, « Qu'est-ce que la maturité ? Habermas, Foucault et les lumières », in *Michel Foucault. Lectures critiques* Bruxelles, De Boeck, 1989, p. 127-140.
- Fish, Stanley, *Is There a Text In This Class ? : The authority of interpretative communities*, Cambridge, Harvard University Press, 1980, 394 p.
- Fish, Stanley, « Consequences », in *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, ed. by W.J.T. Mitchell, Chicago, University Press of Chicago, 1985, p. 106-131.
- Fraser, Nancy, « The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political ? », *New German Critique*, n° 33, automne 1984, 129-142.
- Freedman, Carl, « Rhetorical Hermeneutics, Huckleberry Finn, and Some Problems with Pragmatism », in *Reconceptualizing American Literary/ Cultural Studies. Rhetoric, History, and Politics in the Humanities*, ed. by William E. Cain, New York-London, Garland Publishing, 1996, p. 117-129.
- Giroux, Henry A., *Border Crossing. Cultural Worker and the Politics of Education*, New York-London, Routledge, 1992, 258 p.
- Goodman, Russel B., « Introduction », in *Pragmatism. A Contemporary Reader*, ed. by Russel B. Goodman, New York-London, Routledge, 1995, p. 1-20.
- Grossberg, Lawrence, *Bringing it all Back Home. Essays on cultural studies*, Durham, Duke University Press, 1997, 431 p.
- Hacking, Ian, « L'amélioration de soi », in *Michel Foucault. Lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck, 1989, p. 257-262.
- Hoy, David Couzens, « Pourvoir, répression, progrès. Foucault, Lukes, et l'École de Francfort », *Michel Foucault. Lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck, 1989, p. 141-167.
- Jameson, Fredric *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, 2 vol.
- Jameson, Fredric, *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986. Volume 2 Syntax of History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, 230 p.
- Jacoby, Russel, *Dogmatic Wisdom. How the Culture Wars Divert Education and Distract America*, New York, Doubleday, 1994, 235 p.
- Jefferson, Ann, « Structuralism and Post-Structuralism », in *Modern Literary Theory : A Comparative Introduction*, ed. by Ann Jefferson and David Robey, London, Batsford, 1982, 92-121.
- Knapp, Steven et Michaels, Walter Benn, « Against Theory », in *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, ed. by W.J.T. Mitchell, Chicago, University Press of Chicago, 1985, p. 11-30.
- Lentricchia, Frank, *Criticism and Social Change*, Chicago, University Press of Chicago, 1983, 173 p.

- Mailloux, Steven, « Sophistry and rhetorical pragmatism », in *Rhetoric, Sophistry, Pragmatism*, ed. by Steven Mailloux, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 1-31.
- Mailloux, Steven, « Rhetorical Hermeneutics as Reception Study. Hucklberry Finn and "The Bad Boy Boom" », in *Reconceptualizing American Literary/ Cultural Studies. Rhetoric, History, and Politics in the Humanities*, ed. by William E. Cain, New York-London, Garland Publishing, 1996, p. 35-56.
- Martin, Jerry L., « The University as Agent of Social Transformation : The Postmodern Argument Considered », in *The Imperiled Academy*, ed. by Howard Dickman, New Brunswick (USA) and London (UK), Transaction Publishers, 1993, p. 203-237.
- Miller, J. Hillis, « The University of Dissensus », in *The University in Ruins*, ed. by Timothy Clark and Nicholas Royle, Oxford, The Oxford Literary Review, vol. 17, 1995, 121-143.
- Mouffe, Chantal, « Deconstruction, Pragmatism, and the Politics of Democracy », in *Deconstruction and Pragmatism*, ed. by Chantal Mouffe, New York-London, Routledge, 1996, 1-12.
- Poirier, Richard, *Poetry and Pragmatism*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, 228 p.
- Rawls, John, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, 666 p.
- Rawls, John, *Individu et justice sociale. Autour de Rawls*, Paris, Seuil, 1988, p. 279-317.
- Reading, Bill, « Dwelling in the Ruins », in *The University in Ruins*, ed. by Timothy Clark and Nicholas Royle, Oxford, The Oxford Literary Review, vol. 17, 1995, p. 15-28.
- Rubins, Bruce, « Less Disciplinary Than Thou : Criticism and the Conflict of Faculties », in *The Minnesota Review*, n^{os} 45-46, 1995-1996, p. 95-116 (disponible en ligne : www.theminnesotareview.org)
- Saïd, Edward, « Foucault et l'image du pouvoir », *Michel Foucault. Lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck, 1989, 169-175.
- Searle, John, « Literary Theory and Its Discontents », in *Beyond poststructuralism. The Speculations of Theory and The Experience of Reading*, ed. by Wendell V. Harris, University Park Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1996, 101-135.
- Simpson, David, *The Academic Postmodern and the Rule of Literature*, Chicago, University Press of Chicago, 1995, 199 p.
- Steele, Meili, *Critical Confrontations. Literary Theories in Dialogue*, Columbia, University of South Carolina Press, 1997, 152 p.
- Tierney, William G., « Building Communities of Difference », in *Higher Education in the Twenty-First Century*, Connecticut, Bergin and Garvey, 1993, 167 p.
- Whil, Gary, *The Contingency of Theory*, New Haven, Yale University Press, 1994, 215 p.
- After postmodernism. Reconstructing Ideology Critique*, ed. by Billig, Michael et Simons, Herbert W. London-Thousand Oaks (California), Sage Publications, 1994, 258 p.
- French theory in America*, ed. by Sylvère Lotringer and Cohen, Sande, New York-London, Routledge, 2001, 321 p.
- « The American Production of French Theory », *SubStance*, 97, 2002, p. 3-87.

Autres théories et références

- Adorno, Theodor W., *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974
- Agamben, Giorgio, *L'homme sans contenu*, Paris, Circé, 1996,
- Barthes, Roland, *Critique et vérité*, Paris, Seuil, 1966, 79 p.
- Baudrillard, Jean, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981, 234 p.
- Benjamin, Walter, « Franz Kafka », in *Essais I*, Paris, Denoël, 1971, 181-208.
- Benoit, Éric, « Le monde virtuel des Poésies de Mallarmé : une poétique de la « fiction », in *Les poésies de Mallarmé*, SEDES, 1998, p. 163-170.

- Benoit, Éric, *De la crise du sens à la quête du sens*, Paris, Cerf, 2001, 153 p.
- Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1962 [1907], 372 p.
- Bergson, Henri, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1982 [1882], 280 p.
- Blanchot, Maurice, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, 374 p.
- Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, 269 p.
- Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, 475 p.
- Bouveresse, Jacques, *Qu'appellent-ils « penser » ? Quelques remarques à propos de "l'affaire Sokal" et de ses suites*, conférence prononcée le 17 juin 1998 à l'université de Genève pour la Société romande de philosophie. Publication électronique disponible en ligne, ATHENA - Pierre Perroud. Copyright © 1998, 1999. En ligne : http://un2sg4.unige.ch/athena/bouveresse/bou_pens.html
- Casanova, Pascale, *La République Mondiale des Lettres*, Paris, Seuil, 1999, 492 p.
- Compagnon, Antoine, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Paris, Seuil, 1998, 338 p.
- Dosse, François, *Histoire du structuralisme*, Paris, La découverte, 1992, 2 tomes.
- Dreyfus, Hubert et Rabinow, Paul, *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, 127-140
- Eco, Umberto, *Interprétation et surinterprétation*, Paris, PUF, 1992, 140 p.
- Ferry, Luc et Renault, Alain, *La pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985, 293 p.
- Foucault, Michel, « Distance, aspect, origine », in *Théorie d'ensemble (Tel Quel)*, Paris, Seuil, 1968, 13-26.
- Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, 275 p.
- Foucault, Michel, *The Order of Things*, New York, Random House, 1973, 387 p.
- Foucault, Michel, « Une esthétique de l'existence », in *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 730-734.
- Foucault, Michel, « Structuralisme et poststructuralisme », repris dans *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 431-457.
- Foucault, Michel, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 41-95.
- Foucault, Michel « Sexualité et solitude », in *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 168-178.
- Frank, Manfred, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme*, Paris, Cerf, 1989, 337 p.
- Garand, Dominique, « Propositions méthodologiques pour l'étude du polémique, in *États du polémique*, Québec, Nota bene, 1998, p. 211-368.
- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, PUF, 1985, 306 p.
- Jauss, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, 333 p.
- Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985, 561 p.
- Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1990, 584 p.
- Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc, *L'absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1978, 445 p.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1960, 1322 p.
- Lucrèce, *De la nature*, Paris, Flammarion, 1964, 243 p.
- Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, 109 p.
- Lyotard, Jean-François, *La postmodernité expliquée aux enfants*, Paris, Galilée, 1988, 151 p.
- Mallarmé, Stéphane, *Œuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1945, 1659 p.
- Nietzsche, *Le voyageur et son ombre*, Paris, Mercure de France, 1902, 200 p.
- Ouellet, Pierre, « Lecture à vue. Perception et réception », in *L'acte de lecture*, Québec, Nuit blanche, 1994, 275-289.
- Pavel, Thomas, *La pensée du roman*, Paris, Gallimard, 2003, 436 p.
- Picard, Raymond, *Nouvelle critique ou nouvelle imposture*, Paris, J.-J. Pauvert, 1965, 149 p.

- Rancière, Jacques, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, Paris, Galilée, 1998, 205 p.
- Rancière, Jacques, *La politique de la sirène*, Paris, Hachette, 1996, 139 p.
- Rancière, Jacques, *La parole muette. Essais sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette, 1998, 190 p.
- Rancière, Jacques, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, 74 p.
- Schaeffer, Jean-Marie, *Pourquoi la fiction*, Paris, Seuil, 1999, 346 p.
- Sollers, Philippe, *L'écriture et l'expérience des limites*, Paris, Seuil (Points), 1968, 190 p.
- Steiner, George, *Passions impunies*, Paris, Gallimard, 1997.
- Tocqueville, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1961, 2 tomes.
- Touraine, Alain, *Université et société aux États-Unis*, Paris, Seuil, 1972, 300 p.
- Vincent, Jean-Marie, *La théorie critique de l'école de Francfort*, Paris, Galilée, 1976, 153 p.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus, suivi de Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, 364 p.